प्रथमावृत्ति शके १८७१ चैत्र

प्रथमावृत्तीच्या सहस्रप्रतींपैकीं
या प्रतीचा अनुक्रमांक

२४८

मुद्रकः—गंगाधर शंकर दाते,
कलागृह छापखाना, ६६६ सदाशिव पेठ, पुणें २.

प्रकाशकः—शंकर रामचंद्र राजवाडे,
अग्निहोत्रमंदिर, २८६ सदाशिव पेठ, पुणें २.

ग्रंथोपन्यास

१. नासदीयसूक्तभाष्य प्रसिद्ध झाल्यानंतर त्याच्या मागोमाग ईशावास्योपनिषद्भाष्य बाहेर पडावें हें क्रमप्राप्त च आहे.

२. नासदीयसूक्तांत जगत्पूर्व काय होतें याचा विचार आहे, ईशावास्यांत जगतांत काय आहे तें दर्शविलें आहे.

३. नासदीयसूक्तांत अस्तिनास्तींचा संशय उत्पन्न करून अस्ति-पक्षीं निर्णय लावला आहे. तो च पुढें ईशावास्यांत " ईश " शब्दानें अवतरित होऊन अमृतापर्यंत पोंचला आहे.

४. नासदीयसूक्तांत सदसत्, मृतामृत इत्यादि जीवाजीव सृष्टी-तील द्वंद्वें घेऊन त्यांवरून पलीकडच्या एकमद्वितीयं निर्द्वंद्वाचें प्रमाण बांधलें आहे. तें च निर्द्वंद्व ईशावास्यांत व्यक्ताव्यक्ताच्या द्वंद्वांत आणून व्यक्त जगतांतील मानवाच्या कर्माकर्मांचा, भोगत्यागाचा, विद्याविद्येचा व संभूत्यसंभूतीचा मृतत्वामृतत्वाशीं व देवासुरलोकांशीं संबंध दाख-विला आहे व त्याच्या संपूर्ण पुरुषार्थाची ईशत्वांत समाप्ति सांगितली आहे.

५. या प्रकारें हें ऋग्वेदांतील नासदीयसूक्तांत ग्रथित असलेलें द्वंद्वनिर्द्वंद्वाचें तत्त्वज्ञान ईशावास्यादि उपनिषदांत, षड्दर्शनांत, आणि भगवद्गीतेंत जसेंच्या तसें आहे व भगवद्गीतेंत तर जागोजाग त्या शब्दांनीं त्याचा स्पष्टपणें निर्देश करण्यांत आला आहे.

६. परंतु गीता, ब्रह्मसूत्रें, व उपनिषदें यांतील या द्वंद्वनिर्द्वंद्वाचा बोध न झाल्याकारणानें त्यांवर भाष्यग्रंथ लिहिणाऱ्या पुढील शंकर-मध्वादि द्वैताद्वैताचार्यांनीं त्यांवर आपआपल्या द्वैताद्वैतद्वंद्वांतील एकेका अद्वैत वा द्वैत कोटीची निरपेक्षरीत्या एकांगी कल्पना लादून हें सर्व च वेदांतील प्राचीन तत्त्वज्ञान विकृत करून टाकलें आहे.

७. या सर्वाला मूळ कारणीभूत अद्वैती शंकराचार्यांचे भाष्यग्रंथ आहेत व त्या ग्रंथांवर जो त्यांच्या विशिष्ट सर्वेषणात्यागपूर्वक संन्यासाचा ठसा उमटला आहे त्यायोगें त्यांत वैदिक ऋणत्रयाला पूर्णपणें धक्का बसला आहे.

८. हें द्वंद्वनिर्द्वंद्वाचें नैसर्गिक दिव्य तत्त्व शंकराचार्यांच्या काळापासून आजतागाईत जें द्वैताद्वैताच्या तिमिर पटलानें आच्छादित झालें होतें तें चालू शतकाच्या आरंभीं आम्हीं आपल्या गीताभाष्यांत प्रथमतः उघडें करून प्रकाशांत आणलें, आणि जेथें गीतेंत काय किंवा ब्रह्मसूत्रांत काय द्वैताद्वैतशब्दांचा कोठें मागमूस हि नाहीं तेथें त्यांतील या आचार्यांनीं उपस्थित केलेल्या क्लृप्त्या व कल्पना कोठून असणार असा सवाल ' नानुमानमतच्छब्दात् ' या ब्रह्मसूत्रानुसार वैदिक समाजापुढें टाकला.

९. त्यावर या आचार्यांचे सांप्रदायिक अनुयायी द्वैत म्हणजे च द्वंद्व व अद्वैत म्हणजे निर्द्वंद्व अशा प्रकारें आपआपल्या मतांचें समर्थन करूं लागले पण आम्हीं लागली च नासदीयसूक्तांतील पहिल्या तीन ऋचांवरील भाष्याचा प्रथमार्ध प्रसिद्ध करून त्यांत हें म्हणणें व्याकरणशास्त्रदृष्ट्या खोडून टाकलें व द्वैत म्हणजे द्वंद्व नाहीं व अद्वैत म्हणजे निर्द्वंद्व नाहीं हें नाना नव्याजुन्याशास्त्रांच्या आधारें सिद्ध करतांना या द्वैताद्वैताचार्यांचे एकांगी मार्ग सर्वथैव वैदिक परंपरेला सोडून बौद्ध व ख्रिस्त्य वळणावर कसे गेले आहेत हें निःसंदिग्धपणें विशद करून दाखविलें.

१०. तथापि या भाष्यांत शांकर अद्वैताचा सर्वसामान्यरीत्या विचार झाला असल्याकारणानें त्यांत त्यांच्या ग्रंथांतील कोणतें हि विशिष्ट वाक्य वा प्रकरण संदर्भादाखल देण्यांत आलें नाहीं म्हणून आतां प्रस्तुत ग्रंथांत शंकराचार्यांचें ईशावास्यावरील संपूर्ण भाष्य अक्षरशः उध्दृत करून व त्याचा सरळ मराठींत अर्थ देऊन त्यांतील प्रत्येक पदवाक्यप्रमाणाचें पृथक्करणपूर्वक निराकरण केलें आहे.

११. या निराकरणांत शंकराचार्यांनीं व्याकरणाला धाब्यावर बसवून स्वमतपुष्ट्यर्थ जी जी कांहीं पदांत फिरवाफिरव केली आहे, नपुंसकांना पुंस्त्व देण्याचा चमत्कार घडवून आणला आहे, उजेडाला अंधार व अंधाराला उजेड ठरविण्याच्या हेतूनें शब्दांचे अर्थ उलटे सुलटे केले आहेत, वाक्यांत पाहिजे ते बदल करून प्रमाणें निराधार दिलीं आहेत, इतकें च नाहीं तर श्रुतींत साक्षात् हस्तक्षेप करण्याचें विलक्षण धाडस केलें आहे, आणि वाक्यार्थमीमांसेच्या श्रुतिलिंगादि समर्थ प्रमाणांनीं होत असलेले मंत्रांचे सरळ अर्थ सोडून दुर्बलांत अति दुर्बल अशा केवळ एका प्रास्ताविक समाख्येनें अर्थविप्रकर्षाच्या दोषाला यत्किंचित् न जुमानतां त्यांवर आपले इष्टार्थ स्थापण्याचा अट्टाहास केला आहे, त्या सर्व पापांचें 'यायातथ्यतः' आविष्करण झालें आहे; आणि त्यांत पूर्वीं नासदीयसूक्तभाष्यामध्यें जें त्यांना 'यातुधान्य' म्हणून उपपद लावून संबोधिलें आहे तें किती सार्थ व समर्पक आहे हें उत्तम प्रकारें निदर्शनास आणून दिलें आहे.

१२. एवंविध हें प्रकृत ईशावास्योपनिषद्भाष्य यद्यपि एका बाजूनें अद्वैतमताचें अक्षरशः खंडन करीत असलें तत्रापि दुसऱ्या बाजूनें मंत्रांतील द्वंद्वनिर्द्वंद्वाचें स्वरूप पदवाक्यप्रमाणपूर्वक विशद करून दाखवीत असतां त्यांत जे प्रसंगोपात्त नाना प्रश्नोपप्रश्न उपस्थित होत गेले त्या सर्वांचें विस्तरशः विवरण अनेक प्राचीन व अर्वाचीन, पाश्चात्य व पौरस्त्य विद्या व शास्त्रें यांच्या आधारें करण्यांत आलें आहे. असे कांहीं प्रश्न येणेंप्रमाणेः—

(१) 'पूर्णमदः पूर्णमिदं' या शांतिमंत्रांतील पूर्णाच्या विवरणांत संख्येचा प्रश्न निघत असल्यामुळें त्याकरितां संपूर्ण गणितशास्त्राच्या अध्यात्माचें स्पष्टीकरण झालें आहे.

(२) 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' यांतील यज्ञस्वरूपी भोगत्या-

गाचें द्वंद्व यमनियमांत घसवून विशद करतांना पतंजलीच्या योगशास्त्रांतील पहिल्या दोन पादांचा सूत्रशः उलगडा केला आहे.

(३) मांडूक्योपनिषदावरील गौडपादांच्या कारिकांतून शंकराचार्यांनीं आपलें अद्वैत उभारलें असल्याकारणानें उपनिषदांत अद्वैत शब्द कोणत्या अर्थानें येतो तें सांगण्याकरितां संपूर्ण मांडूक्योपनिषदाचा अर्थ स्पष्ट करून दाखविला आहे.

(४) कर्म, पुनर्जन्म, परलोक, लिंगदेह, प्राणाचें देहांत प्रवेशन आणि त्यांतून उत्क्रमण इत्यादि प्रश्नांचा उलगडा करतांना ऐतरेयोपनिषदाचा सांग विचार झाला आहे.

(५) सृष्टीची उत्पत्ति, वृद्धि आणि विकास यांच्या विवेचनांत वेद, उपनिषदें, षड्दर्शनें आणि भगवद्गीता यांतील तत्संबंधीं वचनांची परस्पर संगति लावण्यांत आली आहे.

(६) 'तदेजति तन्नैजति तद्दूरे तद्वंतिके' इत्यादि स्थलकाल-गतिविशिष्ट द्वंद्वांचा उलगडा करतांना अर्वाचीन ज्योतिर्विज्ञानशास्त्र, पदार्थविज्ञानांतर्गत स्थितिगतिशास्त्र, गणितशास्त्रांतील विभजनात्मक संख्यैकतावाद (quantum theory) व संयोजनात्मक सापेक्षतावाद (relativity theory), अणुपरमाणुतत्त्वांतील मूलचैतन्यवाद इत्यादि अगदीं अलीकडल्या शास्त्रांतील नवीन नवीन शोध विचारांत घेतले आहेत व त्यांची प्राचीन सिद्धांतांशीं तुलना करून मंत्रकर्त्या ऋषींची क्रान्तदृष्टि प्रकाशांत आणली आहे.

१३. असे हे प्राचीन मंत्रद्रष्ट्या ऋषींचे त्रिकालाबाधित सिद्धान्त शंकराचार्य दर्शवितात त्याप्रमाणें केवळ एका सर्वंपणात्याग केलेल्या मुमुक्षु वा मुमूर्षु संन्याशाला च अनुलक्षून नाहींत तर सर्वसामान्य फलाकांक्षी जिजीविषु मानवमात्राला लागू आहेत व त्यांत अध्यात्म-शास्त्रांतील मुख्य ज्या तीन चावी—ईश, जगत् आणि जीव—त्यांचे

यथोचित संबंध दर्शवून मानवाच्या कर्माचा व ज्ञानाचा उत्तम विचार झाला आहे.

१४. शेवटीं, ज्यांच्या विशेष कृपेनें मला वेदान्ताच्या महार्णवांत प्रथम प्रवेश करतां आला, जे अद्वैतवेदान्ताचे इतके निःसीम भक्त आणि कट्टे अभिमानी होते कीं त्या मतावांचून दुसऱ्या मताचा शब्द हि त्यांनीं आपल्या कानावर येऊं दिला नाहीं, ज्यांनीं भगवद्गीतेवरील शंकरानंदी टीकेचीं इतकीं पारायणें केलीं होतीं कीं ती टीका त्यांना मुखोद्गत असून हि आमरणान्त तिचें पान त्यांच्या हातांतून सुटलें नाहीं, तथापि ते जर आज जिवंत असते तर त्यांना आपल्या आवडत्या नातवाची ही कृति पाहून सानंद कौतुक वाटलें असतें, त्या माझ्या समर्थसंप्रदायी परमपूज्य मातामहाच्या स्मृतीस ही वेदान्तगंगोदकानें पूर्ण भरलेली तिलांजली अनन्यभावें अर्पण करीत आहे.

पुणें, विजयादशमी
शके १८७० सर्वधारीनाम सं.

शंकर रामचंद्र राजवाडे.

विषयानुक्रमणिका

उपनिषदारंभशांतिमंत्र (पृष्ठसंख्या १–५६)

वृद्धि आणि ऱ्हास. भावपदार्थांतील त्रिकोणाकारांची वृद्धि आणि ऱ्हास. आकारशास्त्रांतील बिंदु (Point) आणि अंकशास्त्रांतील शून्य (Zero) यांतील भेद (२०–२४). संख्यारंभ. प्रकृतिपुरुषांचें सहाभिव्यक्तत्व. त्यांतील सापेक्षत्वानें द्वंद्वभाव. सर्व सामासिकांचा मूलांक द्वंद्व. समाजाचा मूलांक कुटुंब. पार्वतीपरमेश्वरदांपत्य. जगताचें मूलकारण. द्वंद्वनिर्द्वंद्व. बेरीजगुणाकारांतील वृद्धींची भिन्न रूपें. मूळ प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांतून नाना द्वंद्वांची अभिव्यक्तता. प्रकृतीच्या त्रिगुणांतून संख्येचा पसारा. अनंतोपलब्धि. वैशेषिकदर्शन आणि व्याकरणशास्त्र यांनीं लावलेली संख्येची व्यवस्था. द्विवचनाची योग्यता. कालिदासाची संमती. वैशेषिकांच्या पदार्थत्रयींतून व्याकरणाची वचनत्रयी (२५–२९). सांख्यवैशेषिकांत संख्येची अपूर्णता. न्यायशास्त्रांतील अभावाची म्हणजे शून्याची कल्पना. बौद्धांचा शून्यवाद आणि वेदान्ताचा पूर्णवाद. आत्मा आणि ब्रह्म. जगताचा आरंभ आणि शेवट. दोन्ही पूर्ण. चार दर्शनशास्त्रांतून संख्येची वृद्धि योग आणि मीमांसा यांची जोड. ज्ञानपुरुषाची सिद्धि. अधियज्ञांत अधिदेव, अधिभूत, आणि अध्यात्म यांचा समन्वय. गणितांतील अपूर्णतादर्शक समीकरण (२९–३१). शून्य आणि बिंदु यांचा आकार. बिंदु आणि रेषा यांच्या भूमितींतील व्याख्या. कोनाची सिद्धि. क्षेत्राचा मूलांक. कोनाचें अनंतत्व आणि वर्तुळाची सिद्धि. सांख्यांचा रजोगुण आणि भूमितीची रेषा. संख्येच्या वृद्धींत सप्तसंख्यात्मक विस्ताराचें कोष्टक (३१–३३) सांख्यांच्या प्रकृतितत्त्वांतून वैशेषिकांचे षड्भावपदार्थ. गुणकर्मद्वंद्वांचें द्रव्याधिष्ठान. द्रव्य आणि वर्ण किंवा रूप. त्यांचा गतीशीं संबंध. जड आणि चैतन्य. प्रकृतिपुरुषांचें द्वंद्व. भौतिकशास्त्रांतील द्रव्याचें रूप. द्रव्य म्हणजे कर्मकेंद्रांची अफाट संख्या (३४–३५). सांख्यांचा गुणविकास. ज्यूलियन् हक्सलेचें द्रव्यासंबंधीं मत. वैशेषिकांचें द्रव्य आणि भौतिक शास्त्राची 'मॅटर.' द्रव्य शब्दाची व्युत्पत्ति. द्रव्याचा मूलांक. विभु आणि परमाणुरूप द्रव्यें. भौतिकशास्त्राचा 'मॅटाइड' किंवा मानव परमाणु. वैशेषिक परमाणूचें स्वरूप. संख्येचा मूलारंभ. शून्य, अनंत आणि पूर्ण. गणितांतील शून्याचा परिणाम. त्यांतील संख्येचें अपूर्णत्व (३६–३७). शून्य आणि एक यांचा सदमनाशीं संबंध. न्यायशास्त्र आणि सांख्यशास्त्र यांतील भेद. न्यायांतील 'डिव्हिजन् बाय् डायकॉटमी.' न्यायाशीं बौद्ध आणि वेदान्ती यांचा संबंध. शून्याचें गणितशास्त्रांत कार्य. शून्य आणि अनंत. शून्य विरुद्ध एक. आत्मा आणि जगत् दोहोंचें पूर्णत्व. एकांगी तत्त्वज्ञ. आत्मा आणि जगत् यांचा साही दर्शनशास्त्रांशीं संबंध. गणितशास्त्राचें अपूर्णत्व. 'अध्यात्मविद्या विद्यानाम्' (३८–४०). गतिशास्त्राचा नियम तेज आणि उष्णता. द्रव्याचीं तीन रूपें. औपनिषदिक पंचमहाभूतांची उत्क्रांति. आत्मा आणि ईश यांतील भेद. आकाशाचें रूप आणि कार्य. सांख्यशास्त्रान्वयें जडचैतन्याची २५ तत्त्वांत सिद्धि (४०–४१). सांख्य आणि वैशेषिक. प्रकृतितत्त्वांतून

षड्भावपदार्थ. क्षेत्रमितिशास्त्राची सुरवात. नवविध द्रव्य. बिंदु आणि वर्तुळ. जगदुत्क्रांतीचें अखंडित चक्र. (४१–४२). बिंदुवर्तुळ द्वंद्व. त्रिकोनांतील कोन. रेषेची वक्रता आणि ऋजुता. वर्तुळाचा अर्ध खंड. टिंबांतून वर्तुळसिद्धि. केंद्रांतून त्रिकोणाचें परिघावर असंख्यत्व. वर्तुळाच्या क्षेत्रमितीचें समीकरण. त्यांतील शाश्वत अपूर्णत्व. पूर्णाचें स्वरूप. ब्रह्माचीं गुणविशेषणें. निर्द्वंद्वांत गणितशास्त्राची क्रियारतब्धता (४३–४५). निर्गुण पूर्णाचें स्वरूप. निर्द्वंद्वांतील शून्य आणि पूर्ण द्वंद्व. व्यक्ताव्यक्तांतील शून्यपूर्णाचें रूप. बिंदु-रेषा-वर्तुळ. रेषेंत जगताचें अखंडितत्व. रजोगुणाचें कार्य. रजांतील नानात्व. त्यांतून चार वर्णांची उत्पत्ति. तीन गुणांतून दोन द्वंद्वें. त्रिगुणांतील द्वंद्वांच्या स्पष्टीकरणार्थ आठ आकृति (४६–५०). पुरुष, माया व प्रकृति या त्रिपुटींतील द्वंद्वें. पलीकडचें निर्द्वंद्व. सांख्यांचा त्रिगुणत्रिकोण. गुणत्रिकोण आणि संख्यात्रिकोण यांचें संगमित रूप. आत्मा आणि जगत्. त्यांतून जगताचा विस्तार. त्यांतील पर्याय. सूर्याचा जन्म. सूर्य शब्दाचा अर्थ. बिंदुवृद्धीनें गुणरेषा. तिचें अखंडितत्व. रजाच्या नाना वर्तुळांतून ब्रह्माची सिद्धि (५०–५२). आठव्या आकृतीचें स्पष्टीकरण. त्रिगुणांतून जगताची वृद्धि आणि विकास. द्वंद्व, त्रिगुण, आणि चातुर्वर्ण्य. तेजाचें आणि ध्वनीचें वर्ग. द्वंद्वसृष्टीच्या पलीकडे निर्द्वंद्व. त्याचें संख्यातीतत्व. संख्येचा विस्तार. २२/७ चें अपूर्णत्व. आइन्स्टाईनचें अंतरहित वर्तुळ आणि वेदांतील आदित्य (५३–५४). द्वंद्व आणि त्रिगुण. संख्यात्रयाचा मूलांक. वैशेषिकत्रयद्वय. संख्येंत जगताचा विस्तार. द्वंद्वांतील द्वैताद्वैत. दोन्ही अपूर्ण. व्यक्ताव्यक्तांचें पूर्णत्व. शांतिमंत्राचा समारोप (५५–५६).

ईशावास्योपनिषत् प्रथम खंड मंत्र १–८

मंत्र १ ला (पृष्ठसंख्या ५७–३७३).

मंत्र १ ला. मूळ संहिता आणि पदपाठ स्वरांसह. पदांना धरून अन्वय. शब्दांवर निर्वचन. ईशावास्य शब्दांतील पदें. ईश शब्दाचा अर्थ. वास्य शब्दाचे भिन्नार्थ. शांकरां अर्थांतील दोष. आनंदतीर्थांचा अर्थ. 'वास्य' पदाचें वैशिष्ट्य. उपनिषदांचा भावार्थ. तैत्तिरीयोपनिषदाचें 'शकुल.' जगताचा कर्ता व करविता (५७–६२). दोन पादांतून चार अन्वय व त्यांतील शब्दांचें महत्त्व. त्यांतील स्थलकालवाचक द्वंद्वें. चतुर्थान्वयप्रकारांतील विशेषार्थ. भगवद्गीतेची पुष्टि (६२–६४). जगत् शब्दाचा अर्थ. स्थाणु ईश आणि गतिमान जगत्. जगतींतील जगत्. त्याचे दोन भाग. त्यांतील गति. सांख्यांची प्रकृति. वैशेषिकांची परमाणुरूप आणि विभुरूप नवद्रव्यें. विभु द्रव्यांतील भेद (६४–६६). नवद्रव्यांत प्रतीत होणारे सच्चिदानंद भाव व त्यांचा मल, ज्ञान, अनंत यांशीं संबंध. क्रियाशक्तीचे दोन भाग. रूपोत्क्रांति आणि गुणोत्क्रांति. वैशेषिक

मनाचे परमाणु. इलेक्ट्रॉन की मॅटॉन. वैशेषिकांनी वाय्वादि पांच परमाणु व भौतिक-शास्त्राचे विद्युताचे दोन परमाणु (६६–६८). आत्मा आणि मन यांचे विशिष्ट गुण. निरनिराळ्या कार्यरूपांना निरनिराळी कारणतत्त्वें. संख्येचें स्वरूप. माइंड आणि मॅटर. अन्तर्बाह्य द्वंद्वांचा उदय. मीमांसकी न्याय. गुण, कर्म, वर्ण आणि रूप. तदाधार आत्मा. वेदांतील मन्यु. ईशाचें सगुणनिर्गुणत्व. नाना जीवात्म्यांचा उदय. त्यांत सच्चिदानंदाचें प्रकटीकरण (६८–६९). वैशेषिक पड्भाव आणि नवद्रव्यें. त्यांत आत्मा आणि मन. त्यांचे गुण. मानवदेहाचें रूप आणि कार्य. परमाणूंची घटना. घनीभवन आणि अघनीभवन. जगतांतील पहिलें द्वंद्व. ऋतसत्याचें लक्षण. वैशेषिक परमाणु आणि युक्लिडचा बिंदु. वैशेषिक मूल तत्त्वांचा उलगडा. प्राचीन अर्वाचीन परमाणुवाद. वैशेषिकदृष्ट्या इलेक्ट्रॉन–प्रोटॉन् यांचीं रूपें. वैशेषिक आरंभवाद आणि औपनिषदिक आरंभवाद. सांख्यांचा परिणामवाद. विवर्ताचें रूप (७०–७३). 'इदं सर्वं' या पदाचें महत्त्व. 'यत्किंच जगत्यांजगत्' म्हणजे काय. ईशाचें विश्वव्यापकत्व आणि विश्वातिरिक्तत्व. त्यानें जगत् को व्यापलें ! त्याच्या शक्तीचें प्रकटीकरण (७३–७५). विश्वदेववाद. अनेकदेववाद. द्वंद्वांतील दोन कोटी. ईश आणि जगत्. गुणांचें कार्य. प्रकृतीचें स्वरूप. आत्म्याच्या कामनेची सफलता. सापेक्षनिरपेक्ष भाव. नाना देववादांना नीतीचा आधार (७५–७८). सर्व देववादाचें वेदांतील उदाहरण. भावाभावद्वंद्वें आणि भावद्वंद्वें. झरथुष्ट्री धर्मांतील नीतिद्वंद्व. सेमेटिक धर्मांतील देव-सैतान (७९–८०) द्वितीय पादांतील शब्दांवर निर्वचन. 'भुंजीथाः' शब्दाचा मुख्यार्थ आणि शांकरी अर्थ. 'तेन त्यक्तेन' पदाचा शांकरी अर्थ आणि त्याचें निराकरण. गीतेंतील त्याग आणि भोग. त्यावर यज्ञधर्माची उभारणी. वैदिकधर्म विरुद्ध बौद्धधर्म. तदनुसार शांकरी विवर्त. वेदाच्या तत्त्वज्ञानाला गीतेची पुष्टि (८१–८३). मंत्राचा चतुर्थपाद. त्यांतील शब्दनिर्वचन. पातंजल योगांतील पंचम यम. यमाचें स्वरूप. शांकरी द्विप्रकारक अर्थ. त्या अर्थानें वैदिक धर्म, समाज आणि तत्त्वज्ञान यांना बाध. त्यांच्या संन्यासात्मक अर्थांतील एकंदर अभिप्राय. बुद्ध आणि शंकराचार्य. दोघांचें जगताविषयीं मत. वैदिकधर्माचा सृजनवाद. यज्ञांतील त्यागभोग (८३–८८). मंत्राचा मराठी अर्थ. दोन न्यायसंगति (Syllogisms). यमनियमांच्या विधि-निषेधक आज्ञा. त्यांतील क्रियापदांची रूपें. सर्वदेववादाची पहिली भूमिका. तींतून अनेकदेववादाची दुसरी भूमिका. जड आणि चैतन्य. जगताचें स्वरूप-द्रव्य, गुण आणि कर्म. वेदान्त, सांख्य आणि वैशेषिक. ईशावास्याचें क्रियास्वरूप (८८–९१). 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' मधील त्याग आणि भोग. ईशावास्य काय ? त्याला धरून उत्पन्न होणारे चार प्रश्न व त्यावरून आज्ञार्थी सिद्धान्त. कर्मयोगाचें स्वरूप. गीतेची अनुज्ञा. सदर पादाचें मानवी नीतीला धरून विवरण. त्याचें दुसरें दैवी विवरण. पूर्वांचा

आणि बौद्ध. बौद्ध आणि शंकराचार्य. शतपथांतील आणि जाबालोपनिषदांतील वचनांची विरोधांत साम्यता. वेदांतील जगन्निर्मिति. आत्म्याचें अद्वितीयत्व. अद्वैतवेदान्त्यांचें अद्वैत.' अद्वैत शब्दाचा अर्थ आणि त्यावरून निघणारीं अनुमानें. आत्मा आणि जगत्. त्यांचें सत्यासत्यत्व. द्वंद्व आणि द्वैत यांतील भेद. तस्थिवान् आत्मा आणि जगद्वान् आत्मा (१३१-१३५). अद्वैत आणि जगत्. द्वैत आणि द्वंद्व. द्वंद्वाचें स्वरूप. दोहोंतील भेद. आत्मा आणि जगत्. त्यांचें एकत्व आणि भिन्नत्व. आत्म्याचें स्वरूप. चार युगांना धरून त्याच्या चार अवस्था. ऐतरेय ब्राह्मणांतील वचन. आत्म्याची सुषुप्तावस्था व तिचीं औपनिषदिक वर्णनें. मनूचें वर्णन. त्याची स्वप्नावस्था व जागृतावस्था (१३५-१३९). केवलात्मा आणि जगदात्मा. त्याचा आत्मयज्ञ. वृक्षबीजाचा दृष्टान्त. परमात्मा आणि जीवात्मे. परमात्म्याचे जगद्भावांत अवस्थाभेद. त्याचें निर्द्वंद्वत्व. जगन्निर्मितीची दुसरी कल्पना. आत्म्याचे चार पाद. द्वंद्वांतील दोन्ही कोटींचें एककालीनत्व. पुरुषसूक्तांतील पुरुषवर्णन. त्याचें विवरण. विराटोत्पत्ति. त्याचें व्यक्ताव्यक्तत्व. 'सूर्य' शब्दाची उत्पत्ति (१३९-१४५). शंकराचार्यांचा मायावाद. ब्रह्मसूत्राचें रूप. षड्दर्शनांतील आरंभवाद आणि परिणामवाद. 'नेहैकास्ति किंचन' विरुद्ध 'नेहनानास्ति किंचन.' कणाद आणि शंकराचार्य. शंकराचार्यांचा जगदाभास आणि वेदांची जगन्निर्मिति. ज्ञानमय आत्म्याची इच्छा, यत्न आणि कर्म. त्याच्या तपाचें स्वरूप अद्वैतवेदान्त्यांचें अज्ञान. सांख्यांचा द्वंद्वभूमीवर तत्त्वविस्तार (१४५-१४९). जगत् निर्माण कसें झालें ? माया आणि प्रकृति. अद्वैतवेदान्त्यांतील मायार्थ. ऋग्वेदांतील मायेचे भिन्नार्थ (१४९-१५२). पारमेश्वरी निर्मायक शक्ति. तिचीं दोन रूपें. सांख्याचा प्राकृतिक पसारा. वेदान्ताला अनुसरून सांख्यप्रकृतीचा वंशविस्तार (१५२-१५४). अव्यक्तात्मा आणि त्याची माया. जगद्वृक्षाच्या आत्मबीजाचें रूप. मानवबीजाचा दृष्टांत. निरपेक्ष अद्वैत. ज्ञानाला मायेचा संकेत. अद्वैतवेदान्त्यांचा मायावाद. उपनिषदांतील माया आणि मायी. त्यांतील गुणगुणीसंबंध. गीतेची माया. माया शब्दाचा इतिहास. सदसद्रूप माया. पारमेश्वरी महामाया. तिचीं द्विविध रूपें. आत्म्याचें अद्वयत्व. अद्वय आणि अद्वैत शब्दांतील साम्य आणि वैषम्य. द्वंद्व आणि द्वैत यांतील भेद. बौद्धांचें शून्य आणि शंकराचार्यांचें ब्रह्म. 'अद्वयं ब्रह्म.' शांकरी अद्वैताचें मूळ आथर्वण मांडूक्य. अथर्ववेदाचें स्वरूप (१५५-१६१). मांडूक्योपनिषदाचें विवरण. आत्म्याचे चार पाद. त्याच्या चार अवस्था. त्यांचें स्वरूप. चौथ्या अवस्थेचा अनेक अभाववाचक शब्दांनीं निर्देश. त्यांत अद्वैत शब्दाला स्थान. त्याचा ॐकाराशीं संबंध. ॐकाराच्या तीन मात्रांत आत्म्याच्या तीन अवस्था. त्याचा चौथा मात्रारहित पाद. त्याची व्याप्ति. उपनिषदाचा शांतिमंत्र (१६१-१६४). उपनिषदांतील अद्वैत आणि गौडपादांचें अद्वैत. मांडूक्याचा चतुष्पाद ॐकार. त्याचें पुरुषसूक्ताशीं साम्य. त्यांतील द्वंद्व

निर्द्वंद्व, पूर्णकार आणि ओंकार. तैत्तिरीयोपनिषदांतील असत्, अद्वैत आणि निर्द्वंद्व यांतील भेद (१६४-१६७). अद्वैताने श्रुतिवचनांना हरताळ. उपनिषदांतील द्वैताद्वैत. तत्संबंधी अनेक वचनाधार. द्वैतांतील द्वैधीभवन. द्वंद्वांतील द्वैताद्वैत. शरीरांतील इंद्रियांचा दृष्टांत. त्यांतील अंगांगीभावावर शरीराची स्थिति (१६८-१७१). प्राणिदेहाची रचना. तींत सांख्यतत्त्वाचें दर्शन. प्रकृतिपुरुषसंयोग. द्वंद्वाचें स्वरूप. त्यांतून निर्द्वंद्वाकडे मार्ग. मूळ निलिंगी घटक. त्यांतील माया किंवा गुणशक्ति. त्यायोगें त्याचें द्वैधीभवन निर्बीजांतून सबीज आणि निरिंद्रियांतून सेंद्रिय शरीररचना. निलिंगांतून सद्-लिंगता व तींतून पुढें भिन्नलिंगता. सांख्यप्रक्रियेचा आरंभ. प्रकृतींत पुरुष आणि पुरुषांत प्रकृति. सांख्यांचा संकेत. त्याची उपपत्ति (१७१-१७६). वेदान्तांतील पुरुषोत्तम. सांख्यांची आद्यप्रकृति. प्रकृतिशब्दाचा अर्थ. प्रकृतिपुरुषांतील सापेक्षता. सांख्य आणि वेदान्त. आत्मा आणि माया. माया आणि प्रकृति. प्रकृति आणि पुरुष. निर्द्वंद्वांत द्वंद्व आणि द्वंद्वांत द्वैत. मूळ पुरुषोत्तमापासून आत्मा, माया, प्रकृति, पुरुष इत्यादिकांचा संबंध दर्शविणारा वंशक्रम (१७६-१८०). त्याचें स्पष्टीकरण. डॉ० वाइजमानची सांकेतिक प्रमेयें. वेदान्तांची प्रमेयें. अव्यक्ताचे दोन प्रकार. प्रकृतीचें त्रिगुणसाम्य. मध्वाचार्यांचा प्रकृति शब्दाचा अर्थ. प्रकृतिपुरुषांतील सापेक्षत्व. एक आणि नाना. अज आणि अजा. मायापुरुषांचें जायापतित्व श्वेताश्वतरांतील अज आणि अजा. अजेचे तीन रंग (१८०-८५). अजाजांचें यामल. त्यांतील नातें. बृहदारण्यकांतील प्रजानिर्मिति. आत्म्याचें पुरुषरूप. ॐकारांतून अहंकार. पुरुष शब्दाची व्युत्पत्ति. त्याला एकलकोंडेपणानें भय. त्यापासून संगमित युग्म. चतुर्भुजाची उपपत्ति. स्त्रीपुरुषांचें सार्वत्रिक मैथुन. आत्म्याची विविध कामना. पाणिनीनें दर्शित द्वंद्वयानें. शतपथांतील वचन (१८५-१८९). सांख्यांची पुरुषप्रकृति आणि वेदान्ताची अजअजा. अजा आणि प्रकृति यांतील भेद. अजाशब्दाचे अर्थ. ब्रह्म आणि अजा. ब्रह्माचें सच्चिदानंदत्व. निर्द्वंद्व एकांतून तीन कोटी. त्यांतील व्यक्ताव्यक्तत्व. ब्रह्माच्या आद्य प्रजाकामनेंतून कामदेवाचा उदय. नासदीयसूक्तांतील कामाचें स्वरूप (१८९-१९२). मूळ आत्म-पुरुषाची गर्भिण्यवस्था. ब्रह्मांडाचा उदय. आद्य प्रकृतिपुरुषांचें दांपत्य. अजाजांची रूपें. आत्मपुरुषाचें आनंदरूप. अजेच्या तीन रंगांतून नानाविध प्रजा. काम, रेत आणि मन यांशीं संबंधदर्शक कोष्टक (१९२-१९४). प्रकृतीचें त्रिगुणसाम्य. अजेच्या गुणांशीं संबंध. छांदोग्यांतील त्रिवृत्करण. अजेचीं तीन अवस्थारूपें. सांख्यांचा जगद्विस्तार सांख्य व वेदान्त यांचा संबंध. कठवल्लींतील उल्लेख. तद्दर्शक वंशक्रम (१९४-१९८). कठवल्लींतील रथाचें रूपक. सांख्य पुरुष आणि वैशेषिक आत्मे. वेदान्तांतील निर्द्वंद्व. अजाजांची द्वंद्वासिद्धि. सांख्यप्रक्रियेचा आरंभ. ब्रह्म आणि माया. त्यांची एकात्मता. भेदांत अभेद आणि अभेदांत भेद. गीतेचा पुरुषोत्तम. सांख्यांचें द्वंद्व. गीतेची माया.

तिचे दोन भेद. मायेचा स्फोट. सांख्यद्वंद्वाचें अनादिमत्व. अद्वैतवेदान्ताची अनवस्था. *गीतेचें निर्द्वंद्व आणि शंकराचार्यांचें अद्वैत (१९९–२०४). निर्द्वंद्व आणि अद्वैत यांतील* भेद. अमृताचे दोन प्रकार. निर्द्वंद्वांतून द्वंद्वसिद्धि. सांख्यद्वंद्वांतील सापेक्षता. सांख्यांची सत्य प्रकृति आणि अद्वैतवेदान्ताची मिथ्या माया. जगताची विविधता. मायेचा खेळ. ब्रह्माची सिद्धि. शुद्धाद्वैत आणि अशुद्धाद्वैत. उपाधिरहित आत्मा. त्याची बहुप्रज होण्याची कामना. जगतांतील नित्यानित्यत्व आणि सत्यासत्यत्व. जगताचें सत्यत्व आणि ब्रह्माचें अमृतत्व (२०४–२०८). उपनिषदांतील अद्वैत. षड्दर्शनांत व गीतेंत त्याचा अभाव. त्यांत द्वंद्वनिर्द्वंद्व. त्यासंबंधीं पंडितांतील अज्ञान. त्याचीं उदाहरणें. गुरुचरित्रांतील उल्लेख. गीतेचें रहस्य. गीतेंत द्वैताद्वैत नाहीं, द्वंद्वनिर्द्वंद्व आहे. त्याचें कारण (२०८–२१०). जगत्सृजनाच्या दृष्टीनें अद्वैत आणि निर्द्वंद्व यांतील भेद. भूमितिशास्त्राचा दृष्टांत. बिंदु आणि रेषा यांचा संकेत. त्यांतील द्वंद्वभावाचे विवरण (२१०–२१२). *सांख्यांचें द्वंद्व आणि प्लेटोचें द्वंद्व. त्यांतून कारणचतुष्टयाची उत्पत्ति.* प्लेटो आणि आरिस्टॉटल. त्यांना आधार पायथॅगोरस्. दोन रेषांत कोन. परवलयें आणि अतिपरवलयें. ब्रह्मांडाचें आनंत्य. क्षेत्राचा मूलांक. त्याला कारणभूत तीन रेषा. क्षेत्र आणि क्षेत्रज्ञ. ' किं तद्ब्रह्म ' इत्यादींचें गीतेंतील विवरण. वेदान्त आणि भूमिति यांतील द्वंद्वनिर्द्वंद्वांची तुलना (२१२–२१७).

सांख्य, वेदान्त आणि भूमिति शास्त्रांच्या समन्वयांत दिसून येणारा जगताचा पसारा, नाना आकृतींच्या द्वारें (२१८–२१९). जीवात्म्याचें अन्तर्बाह्य स्वरूप. त्याचा *जगताशीं संबंध. आनंदाची सिद्धि. सांख्यांची २५ तत्त्वें. शून्य आणि पूर्ण. एक आणि* अनंत. अंकशास्त्र आणि क्षेत्रशास्त्र. बौद्ध आणि वैदिक. माया आणि प्रकृति. आत्मा कर्ता आणि अकर्ता. जगताचें हेतुकारण. मायेचीं गुणरूपें. ' सच्चिदानंद ' आणि ' सत्यंज्ञानमनंत. ' आनंद व आनंत्य यांचें प्रकटीकरण. जीवात्म्याचा पुनर्जन्म. लिंगदेहाचें स्वरूप. योगशास्त्रान्वयें व्युत्थान. जीवितात्मत्व. आत्म्याची मुक्तावस्था. जीवन्मुक्ति (२२०–२२४). लिंगदेहाचें मूळ त्याचें नित्यत्व. कर्ता आणि कर्म. कर्माचें अंतिम फल. व्यक्ति आणि समाज. श्रेयस् आणि प्रेयस्. योग, मीमांसा आणि वेदान्त द्वैत आणि अद्वैत (२२४–२२७) त्रैगुण्य आणि निस्त्रैगुण्य. जन्मांतराची आवश्यकता. प्रारब्ध, संचित आणि क्रियमाण. पंचकारणवाद. दैव कारण उत्क्रांतीचें स्वरूप. ज्ञानानें मोक्ष. तदर्थ पुनर्जन्म. लिंगदेहाचें रूप. त्याचें जीवाजीवसृष्टींत अस्तित्व. प्लेटोचीं तीन तत्त्वें. मनाचे परमाणु. त्यांतील वासना. पुनर्जन्माचा भौतिक, नैतिक आणि आत्मिक दृष्टीनीं विचार (२२७–२३०). *नीतीचें स्वरूप. तिचें कार्य. तिला पुनर्जन्माची जोड.* धर्मांतील ' पवित्रानृतें. ' ख्रिस्ती व मुसलमानी नियति. सेमेटिक देवांचें निराकारत्व पण सगुणत्व. हिंदुधर्मांतील अनेक देव व त्यांचे लोक. स्वर्गनरकांच्या कल्पना (२३०–

२३३). वैदिकधर्म आणि झरथुष्ट्री धर्म. त्यांतील स्वर्ग व नरक. देवयान आणि पितृयाण. ईजिप्तीं ओसिरस् आणि होरस् पुनर्जन्म आणि पुनरुत्थान. खिस्ती धर्मांतील आत्म्याचें अमरत्व. कांटची संमति. खिस्ती धर्मांतील द्वैत आणि हिंदुधर्मांतील द्वैत. वैशेषिक दर्शनांतील आत्मा. वेदान्तांतील जीवात्मे. आत्म्याचे दोन प्रकार. जीवाजीवसृष्टींतील पुनर्जन्म. पुनर्जन्माची कारणें. पशुसृष्टींत पुनर्जन्माचा अभाव. मानव आणि पशु. मानवांत पुनर्जन्म. तदर्थ लिंगदेह. हिंदुधर्म आणि बौद्धधर्म यांतील पुनर्जन्माच्या कल्पना. नीतीच्या दृष्टीनें 'पवित्रानृतें' (२३३–२३८). न्यायशास्त्रान्वयें आत्म्याची व्याख्या. त्याचें स्वरूप. सांख्यांच्या उत्क्रांतीचे आद्यन्त. लिंगदेहाचें स्वरूप. तैत्तिरीयोपनिषदांतील उत्क्रांति. रूपोत्क्रांति आणि गुणोत्क्रांति. गुणोत्क्रांतीचे पांच पर्याय. तिची आनंदकोशांत परिसमाप्ति. तदर्थ पुनर्जन्माची आवश्यकता. त्याची सदा पुढें गति. स्त्री आणि पुरुष. त्यांच्या देहांची आणि आत्म्यांची तुलना. जीवात्म्याचा शेवटचा जन्म पुरुषकुडींत. त्याचीं कारणें. याज्ञवल्क्याचें मत. वायुलिंगरची पुष्टि. उत्क्रांतीचा आरंभ आणि शेवट (२३८–२४१) जीवाचा जन्म. जीवगर्भोत्पत्तीचे सद्य कारणभाव. त्यांतील जडचैतन्य तत्त्वें. लिंगदेह आणि पुनर्जन्म. शास्त्राचें स्वरूप. मानवेतर कुडींतील जीवोत्पत्तीचे घटक. मातृ–पितृ-संयोगरहित जीवोत्पत्ति. रसाचें आविष्करण. त्याचें स्वरूप. मानवजीवांतील चैतन्यदर्शक भाव (२४१–२४४). वैशेषिक नवद्रव्यें. त्यांतील विभु तत्त्वें. आकाश आणि आत्मा यांची तुलना. वैशेषिक जीवात्मे कां पदार्थात्मे ? आत्मा आणि मन. मनाचें स्वरूप. त्याचें इंद्रियत्व. त्याची व्याप्ति. ज्ञानाच्या पायऱ्या. विभु आत्मा आणि मनपरमाणु यांचा संयोग. तदर्थ देह. देहाचें स्वरूप. पार्थिवादि परमाणु आणि मानसपरमाणु. मानसपरमाणूचें अनंतत्व. त्याचें कार्य. जडचैतन्यांचा संबंध. जड परमाणूचें समीकरण. वैशेषिक जीवात्मे. त्याचें कारणरूपांत नित्यत्व आणि कार्यरूपांत अनित्यत्व. मनाच्या उच्चोच्च अवस्था. मानवेतर जीवात्मे आणि मानवी जीवात्मे (२४४-२४९). मानवाचें मूळ बीज जीवोत्क्रांतींतील प्रत्येक जातिपर्याय. आद्यजीवद्रव्याचें स्वरूप. जीवापासून जीवोत्पत्ति कीं अजीवापासून ? जीवाजीवसृष्ट्यारंभींचा एक च नियम. मानवी ज्ञानाचे संकेत. वैशेषिक नवद्रव्यांचें स्वयंसिद्धत्व. वृक्षबीजन्याय. सांख्यांचे प्रकृतिपुरुष. जीवात्मा आणि लिंगदेह (२४९–२५२). बृहदारण्यकोपनिषदांतील प्राणिजातींच्या उत्पत्तीचें अलंकारिक विवरण. मानवोत्पत्ति. प्रकृतिपुरुषसंबंध. मानवांतील वर्णावरून जातिभेद. चातुर्वर्ण्याचा पाया. मानवेतर आत्मा आणि मानवी आत्मा यांतील भेद. ऐतरेयारण्यकांत त्याचें स्पष्टीकरण. लिंगदेहाचा लिंगविचार. ऐतरेयारण्यकांतील वचन व श्वेताश्वतरोपनिषदाची पुष्टि. पुरुषजीवात्म्याचें जन्मांतरीं पुरुषरूप. योगभ्रष्टाचा पुनर्जन्म. गीतेचें वचन. जीवात्म्याचा विपथमार्ग. अर्वाचीन मानसविश्लेषणांतील लिंगसंमिश्राचा हलगडा. योग-

प्रष्टाचा आरूढपतिताच्या घरीं जन्म व त्याचें कारण. ज्ञानेश्वराचें उदाहरण (२५२-२५७). 'आत्मा वै पुत्र नामाऽसि'. बापाचा आत्मा मुलांत. आत्म्याचा स्वतंत्र पुनर्जन्म. दोहोंचा संबंध. लिंगदेहाच्या प्रवेशासंबंधीं दोन उपपत्त्या. पिता आणि पुत्र यांतील गूढ आकर्षक शक्ति (२५८-२६०). ऐतरेयोपनिषदाचें स्वरूप. केवलात्मा आणि जगदात्मा. मानवाचें अवस्थात्रय. योगाची तुरीयावस्था. या चारी अवस्थांचा संबंध दर्शविणारी आकृति. तिचें साकल्येंकरून विवरण (२६१-२६३). ऐतरेयोपनिषदाचा प्रथम खंड आणि त्याचें विवरण. (२६३-२६५). सदर उपनिषदाचा द्वितीयखंड आणि त्याचें विवरण (२६६-२६७) त्याचा तृतीय खंड आणि विवरण. अन्नाची तैत्तिरीय व्याख्या. अन्न, यज्ञ आणि हिंसा. स्थावर उत्क्रांतीचें अस्तित्व. मानवी देहांत आत्म्याचा विदृतीद्वारें प्रवेश. त्याच्या मानवेतर देहांतील प्रवेशासंबंधीं ऐतरेयारण्यकांतील विवेचन. विदृतीचें स्थान पुरस्तालु किंवा ब्रह्मरंध्र (आकृति पृ० २७३). ब्रह्मरंध्राचें स्वरूप, कार्य आणि महत्त्व त्याचें 'नांदन' नाम. आत्म्याचीं देहांतील तीन आवसथें. त्याचें कैवल्योपनिषदांतील स्वरूपवर्णन. आत्म्याचें ज्ञानानें ब्रह्मसंपादन. त्यांतील योग आणि याग हे दोन मार्ग. त्याला 'इदंद्र' पदाची प्राप्ति. देवांचें परोक्षप्रियत्व वैदिक देवांचीं गुणदर्शक नांवें (२६७-२७९). एतरेयोपनिषदाचा चौथा खंड आणि त्याचें विवरण. आनुवंशिकत्वानें आत्म्याचीं निराळीं तीन आवसथें. पुरुषरेताचे ठायीं जीवात्म्याचा प्रवेश स्त्रीदेहांतील गर्भांत त्याचें सम्यक् वर्धन. जन्मोत्तर त्याचें पित्याकडून संगोपन. निसर्ग आणि कला. मानवी स्त्रीपुरुषांचा कलेनें निसर्गावर विजय. तैत्तिरीय श्रुत्यनुसार मर्त्य प्राण्याचें प्रजेच्या द्वारें अमरत्व. जेडीज् आणि थॉमसन् यांच्या 'लिंगोत्क्रांति' नामक ग्रंथांतील एका आकृतीचे द्वारां सदर सिद्धांताला पुष्टि (आकृति पृ० २८२). आत्म्याचे (१) पुरुषाचे ठायीं वृषणांतील रेतांत, व (२) स्त्रीचे ठायीं गर्भभूत शोणित गोलांत, असे दोन जन्म. पितापुत्रांचा एकमेव संबंध. आत्म्याचा जन्मांतरानें तिसरा जन्म. तिन्ही जन्मांत मिळून वंशाचें व व्यक्तीचें उद्धरण (२७९-२८५). जन्मांतराच्या मधल्या काळासंबंधीं दोन उपपत्त्या. आत्म्याचा देहांत प्रवेश, आणि तेथून निर्गम. त्याची गर्भांतील अवस्था. बृहदारण्यकोपनिषदांतील सविस्तर वर्णन. जीवदेहाचा मूळ घटक. पिंडग्रामरचना. त्याची गर्भांत उत्क्रांति प्रसवोत्तर प्राणदेवाबरोबर आत्म्याचा देहांत प्रवेश. एक देह सोडल्यानंतर दुसऱ्या देहांतील आत्म्याचें जन्मांतर तत्काल का कालांतरानें? बृहदारण्यकोपनिषदांतील दोन उपपत्त्या (२८५-२९०). जन्मांतराच्या मधल्या काळांतील वर्षसंख्या. आत्म्याचा गर्भवास व गर्भांतील स्थिति. वेदांतील दीर्घतमा आणि वामदेव यांचे दाखले. ऐतरेयोपनिषदांतील वामदेवाचें वचन आणि चतुर्थ खंडाची समाप्ति (२९०-२९३). सदर उपनिषदाचा पंचम खंड आणि त्याचें विवरण. 'प्रज्ञानं ब्रह्म.'

वामदेवाची मुक्तावस्था. उपनिषदाचा शांतिमंत्र मराठी अभंगांतील भावांतरासह (२९३-२९७). आत्मबीज, जगद्वृक्ष आणि ब्रह्मफल. कर्माचे योगरूप आणि यागरूप दोन प्रकार. यमनियमांचें स्वरूप. गीतेचे तीन नियम. जैनांचे पांच नियम. आजीविक पंथाचें कार्य. जैनांचे सहा वर्ण (२९७-२९९). पातंजल योगांतील यमाचीं फलें. यमनियमांतील भेद. कायद्यानें स्वरूप. राजसत्तेचें क्षेत्र. हिंसाहिंसेचें द्वंद्व (२९९-३०२). पंचयमांचें अभावस्वरूप. त्याचें सामाजिक महत्त्व. नियमव्रतांचें स्वरूप. पातंजल योगांतील पंच नियम आणि त्यांचीं फलें. त्यांवर राजशासनाचा अधिकार. पातंजल योगशास्त्रांत यमांचे नियम. त्याकरितां वितर्कयोजना. त्याचे अनेक भेद. तदनुसार यमनियमांची एकवाक्यता (३०२-३०५). पतंजली योगशास्त्रज्ञ आणि व्याकरणशास्त्रज्ञ. एक का दोन ? कुंटे यांचें मत. पातंजल महाभाष्यावर जैमिनीय मीमांसेचा पगडा. व्याकरणांतील परिभाषा आणि मीमांसेतील न्याय. पतंजलीचीं योगसूत्रें. पंच यम-मानवमात्राचीं महाव्रतें. अकर्म, विकर्म आणि नियतकर्म. नियतकर्मांतील हिंसाहिंसा. वैदिक ऋतसत्याचें द्वंद्व. अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह या व्रतांचें विवरण (३०५-३०८). गीतेचे मीमांसकीय नियम. पातंजल पंच नियम. त्याचें स्वरूपवर्णन. तीन क्रियायोग. पंचक्लेश आणि त्यांचीं लक्षणें. आत्मा आणि चित्त. चित्ताचें स्वरूप. त्याचीं चार पर्वें. विवेकप्रज्ञा आणि तिच्या सात अवस्था. 'सप्तधा प्रांतभूमि' आणि तीतील प्रज्ञाजन्य आनंद (३०८-३१२). स्वाध्याय आणि ईश्वरप्रणिधान. समाधिमार्गांतील चित्तविक्षेपक नऊ विघ्नें. एकतत्त्वाभ्यास. जैनधर्मांतील तपाचें माहात्म्य. वैदिक धर्मांतील योगाचा आणि मीमांसेचा असे दोन पक्ष आणि त्यांतील कुंटे यांनीं दाखविलेले भेद. योगांतील समाहित आणि व्युत्थित अवस्था. जैनांतील संवर आणि निर्जरा (३१२-३१५. वैदिक तपाचें स्वरूप. तैत्तिरीयारण्यकांतील धर्माचीं बारा अंगें. औपनिषदिक आणि पौराणिक तप. श्रौतयागांतील पंच यम. जैनांचीं व्रतें. योगशास्त्रांतील भेदाचें रहस्य. पंच यमांचें सामाजिक महत्त्व (३१५-३१८). योग, मीमांसा आणि जैनादि संप्रदाय यांतील यमनियमांचें स्वरूप दर्शविणारें तुलनात्मक कोष्टक व त्याचें विस्तृत विवरण. योगाचीं आठ अंगें. त्यांतील बहिरंग व अंतरंग दर्शविणारीं दोन त्रयें. संयमत्रयाचें विवरण प्रज्ञाऋतंभरा. तिच्यापासून नाना विवेकज ज्ञानें व शक्तिसिद्धि. त्याचा योगमार्गांत अडथळा (३१८-३२१). द्वैताद्वैत आणि द्वंद्वनिर्द्वंद्व. चित्तस्वरूप लिंगदेह. चित्ताचें कार्य. योगांत चित्ताचा निरोध. साहित्यशास्त्रांत त्याचा संप्रसार. साहित्यशास्त्रान्वयें त्याचे तीन गुण. मीमांसाशास्त्रांतील यज्ञकर्म (३२२-३२४). योगांतील चित्तवृत्तिनिरोधक कर्म आणि मीमांसेतील संकल्पपूर्वक कर्म. द्वंद्वाचें स्वरूप. त्याचें पर्यवसान. निर्द्वंद्वाचें स्वरूप. ब्रह्मनिर्वाण आणि परमशांति. प्रज्ञेचे दोन प्रकार. शांतीचे दोन प्रकार. ऋतंभरा प्रज्ञा आणि सत्यंभरा

प्रज्ञा. ऋतंभरेंतील प्रज्ञानघनत्व. सांख्यांच्या चतुर्विंशति तत्त्वानुसार योगांतील संप्रज्ञात समाधीचे वितर्क, विचार, आनंद आणि अस्मिता यांना धरून चार प्रकार आणि त्यांचीं लक्षणें. संप्रज्ञात शब्दाचा अर्थ (३२४-३२९). योगांतील असंप्रज्ञात समाधीचें लक्षण. तिचे दोन गुण. तींत त्रिपुटीचा विलय. भवप्रत्ययी योगी वेदांतील साध्यदेव असंप्रज्ञातेची साधनसामग्री. पतंजलीनें निर्दिष्ट केलेले अभ्यासवैराग्यावांचून समाधिसाधनाचे इतर दहा मार्ग समाधि आणि समापत्ति. त्याचे निरनिराळे प्रकार. समापत्तीचें अलिंगांत पर्यवसान. संप्रज्ञात आणि असंप्रज्ञात समाधींचा पसारा दर्शविणारा वंशक्रम (३२९-३३४). संप्रज्ञातेच्या मुळापासून एकापुढें एक पायऱ्या. चित्ताची प्रकृतीशीं एकात्मता. आत्म्याचा मोक्ष. योगाचें कैवल्य. समाधि आणि समापत्ति. चित्ताच्या प्रसादशांतींत ऋतंभरेचा उदय. ऋतंभरेचें विशेषार्थत्व. योगशास्त्रीय प्रमाणें. असंप्रज्ञातेची आवश्यकता. तिचें निर्बीजत्व (३३४-३३७). ऋतंभरेचें विशिष्ट स्वरूप. योगानें कैवल्य. ज्ञानानें मोक्ष. प्रज्ञेचे दोन प्रकार. यौगिक प्रज्ञा आणि लौकिक प्रज्ञा. ब्रह्मज्ञानाचें स्वरूप. खोटें आत्मज्ञान आणि खरें ब्रह्मज्ञान. ज्ञानाचे दोन प्रकार स्थितप्रज्ञ आणि स्थितधी. आत्मप्रसाद आणि त्याच्या श्रेणींतील तीन राशी. शांति, सुख आणि आनंद. आदिम शांति आणि अंतिम शांति (३३७-३४१). शांतीच्या नाशाचें कारण. ती मिळविण्याचा उपाय. त्यांत मानवाची कला. मानवी वासनांचें स्वरूप. त्याचे दोन प्रकार. वासना आणि शांति. शांति आणि सुख. कर्माचाराचे दोन प्रकार. अकर्म, विकर्म आणि नियतकर्म. त्यागपूर्वक भोग. स्वेच्छापूर्वक त्यागाचें लक्षण. दानांतील आनंद. वैदिक मार्गांतील शांति, सुख आणि आनंद (३४१-३४४) ब्रह्मनिर्वाणांतील ज्ञानजन्य शांति आणि मूळारंभींची अज्ञानजन्य शांति. सामान्य सांसारिकाच्या शांतीचें स्वरूपवर्णन. ब्रह्मनिर्वाणांतील शांतीकरितां वैदिक यज्ञाचा मार्ग. बौद्धांचा विषयत्याग. ख्रिस्ती इंद्रियदमन. वैदिक त्यागान्वित भोग. आत्मानंद आणि ब्रह्मानंद यांतील शांतिस्वरूप (३४४-३४८). शंकराचार्यांच्या भाष्यांतील मंत्राचा तात्पर्यार्थ. त्याला 'त्यक्तेन' पदाचा आश्रय 'तेन त्यक्तेन' या दोन पदांतून चार अर्थ. शंकराचार्यांचा जगत्यागपर अर्थ. त्यागवाद विरुद्ध भोगवाद. *'जगत्सत्यंब्रह्ममिथ्या'वाद. द्वंद्वांतील पाशारज्जु* (३४८-३५२). ज्ञानयोगी विरुद्ध कर्मयोगी. 'त्यक्तेन'पदाचे जागीं इष्टेन किंवा दत्तेन हीं पदें कां नाहींत? (३५२-३५५). मंत्राच्या पृथक्करणांत चारी पादांचा आशय. त्यांतील यमनियमांचें स्वरूप. शांकरभाष्यांतील 'स्वित्' पदाचें निर्वचन. मंत्रांतील विधिनिषेधरूप यमनियमपर वाक्यांतील दोन द्वंद्वांचा संबंध दाखविणारा विरुद्ध प्रतिपक्षीभावदर्शक चतुष्कोण (३५५-३५८) त्यांतील देणें विरुद्ध घेणें व त्यागणें विरुद्ध भोगणें या द्वंद्वांतील विरोधी भावांचें स्पष्टीकरण (३५८-३६०). पातंजल योगांतील

यमांचे नियम करण्याकरितां योजलेले वितर्क, त्यांच्या प्रतिपक्षीभावना, व त्यांचीं फळें दर्शविणारें कोष्टक. वितर्कांत यम आणि प्रतिपक्षांत नियम. मीमांसकीय यज्ञांतील यमनियम. यमाला धरून अपराध आणि प्रायश्चित्त. भगवद्गीतेचे यज्ञदानतपोरूप यमनियम. त्यांचा चातुर्वर्ण्यांतील तीन वर्णांशीं संबंध. यज्ञाच्या पोटांतील दान आणि तप दर्शविणारें कोष्टक. दानांतील त्याग. दानाच्या विरुद्ध दोन भावाभावरूप कोटी. भावरूप कोटीच्या निषेधावर यमाची उभारणी, व त्यागाच्या क्रियेवर नियमाची उभारणी (३६०–३६५) यज्ञाला धरून दान, तप, त्याग व भोग यांचे संबंध दर्शविणारा वंशक्रम व त्याचें स्पष्टीकरण. ईशासिध्यर्थ 'त्यक्तेन भुंजीथाः' हें नियमवाक्य. प्रतिग्रह व परिग्रह. परिग्रहाचे दोन प्रकार. तद्विरुद्ध अपरिग्रहाचें 'मा गृधः कस्य स्विद्धनम्' हें यमवाक्य (३६५–३६८). देणें विरुद्ध घेणें व त्यागणें विरुद्ध भोगणें या दोन दृष्टांतुन मानवी व्यवहारांत उत्पन्न होणाऱ्या आठ वृत्ति. त्यांतील परिग्रहाच्या विरुद्ध अपरिग्रहाचा मुख्य यमरूप सिद्धांत. लोभी मानवाच्या पापनिरसनार्थ व पुण्यसंपादनार्थ त्यागाचा नियमरूप सिद्धांत. 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' या नियमवाक्यांतील 'त्यक्तेन' पदाची न्युक्तिकता. त्यांतील 'तेन' हें पद दर्शकसर्वनाम न करतां संबंधीसर्वनाम करण्यांतील औचित्य. शंकराचार्यांचें संन्यासधर्माला अनुलक्षून मंत्राचे संकुचित अर्थ. पहिल्या मंत्रांतील यमनियमांना अनुसरून पुढील दुसऱ्या मंत्राची योजना (३६८–३७३).

मंत्र २ रा (पृष्ठसंख्या ३७४–३९७)

मंत्र २ रा. मूळ संहिता आणि पदपाठ स्वरांसह. पदांना धरून अन्वय. शब्दांवर निर्वचन. मंत्रार्थ (३७४–३७६). मंत्राच्या प्रचलित पाठाहून निराळा उवटाचार्यांचा पाठ. त्याचा अर्थ. दोन पाठांतील फरक. कर्तृपद आणि क्रियापद यांत बदल. त्यायोगें छंदोभंग. यमदर्शक आणि नियमदर्शक क्रियापदांचीं रूपें. पहिल्या मंत्रांतील क्रियापदाला अनुसरून दुसऱ्या मंत्रांतील क्रियापद. आज्ञार्थी आणि विध्यर्थी क्रियारूपें. विध्यर्थी क्रियापदांत अपवादाला जागा. श्रुतींतील पाठभेद. वैदिक धर्माचा कटाक्ष. पाणिनीय शिक्षेचा दंडक पाठभेद कोणी व कां केले? (३७६–३८०). पहिल्या मंत्राचा शांकरी अर्थ. त्याला जुळेल असा दुसऱ्या मंत्रांतील अर्थ करण्याकरितां त्यांत शब्दांची फिरवाफिरव. सदर मंत्रावरील मूळ शांकरभाष्य. श्रुतींतील अर्थाविरुद्ध अर्थ करण्यांत पांडित्याची पराकाष्ठा. मूळ शुद्ध पाठ आणि शांकरी अपपाठ यांची तुलना. वैदिक कर्मयोग आणि शांकरी कर्मसंन्यास या दोहोंचे परस्पर विरुद्ध भावार्थ (३८०–३८५). मंत्रांतील 'एव' पदाचें वैशिष्ट्य. मीमांसकीय यज्ञ, ईश, जगत् आणि मानव यांचा संबंध. नियतकर्माचें महत्त्व. पुरुषार्थसिद्धीला कर्म हा एक च उपाय. सदर मंत्रांत मागील मंत्रांतील नियमवाक्याचें अधिक विवरण. मागील मंत्रांतील

नियम व यम हे केवळ एकटया मानवाला च लागू. मानवेतर सृष्टीतील नियतकर्मे. मानवांतील नियतकर्मांचें रूप. पशूच्या जीवनांत मानवी नीतीचा अभाव. मानवी नीतींत सद्यःफलाचा त्याग (३८५–३८९). मानवी नियतकर्मांचे द्विक रूप. स्वपरद्वंद्वांतील पराचे दोन प्रकार. मित्र आणि शत्रु मित्राशीं व्यवहारांत आर्थिक विनिमय. अर्थशास्त्राचा आद्य सिद्धांत. त्यावर समाजाची उभारणी आणि न्यायाची स्थापना. शत्रूशीं व्यवहारांतील न्यायान्याय. 'त्यक्तेन' पदाला धरून ब्रह्मार्पणानें सेवन. यज्ञांतील देवताप्रीत्यर्थ त्यागभावना. मीमांसकी न्यायानें कर्मांचें स्वातन्त्र्य. 'त्वं' चा 'त्वयि' पाठ बदलण्यांत वेदान्त्यांचा उद्देश. ख्रिस्ती संत पाउलाचा दाखला. सदर मंत्राची जीवाजीव शरीरांना धरून न्यायसंगति (३८९–३९२). जगताचें स्वरूप. भौतिक शास्त्रांतील द्रव्य आणि शक्ति. त्यांना अनुसरून रूप, गुण आणि धर्म. देह आणि देही. जगताचें ईशावास्यत्व. कर्माचें घातत्व. व्यष्टिसमष्टीचा परस्पर संबंध. सृष्टींत नियतकर्मांचें स्वरूप. जगतांतील वस्तुमात्रांत वैषम्य. त्यायोगें धर्म–भिन्नत्व. शंकराचार्यांचा कर्मसंन्यास आणि मार्क्सचा 'होमोजीनिअस् लेबर'. मानवांतील इच्छाशक्ति. तिच्या मागें देणगीदात्याचा हेतु. ईशाचें निर्द्वंद्वत्व. नियतकर्मांत यज्ञ. त्याचे चार अर्थ. दानावर समाजाची उभारणी. समाज हा ज्ञानाला आश्रय. यज्ञार्थकर्माचें महत्त्व. प्रकृति विरुद्ध पुरुष द्वंद्वांतील विषमता. तेंत ईशशक्तीचें आविष्करण. पुढील मंत्राचें निदर्शन (३९२–३९७).

मंत्र ३ रा (पृष्ठसंख्या ३९८–४२६)

मंत्र ३ रा. मूळ संहिता आणि पदपाठ स्वरांसह. पदांना धरून अन्वय.शब्दांवर निर्वचन. असुर्य शब्दाचा अर्थ. मूळ वेदांत देवासुर शब्दाचे विशेषणात्मक अर्थ. त्यांतून पुढें देवासुर पक्षभेद. त्यांत शब्दांना आलेला असद्भाव. वेदांतील नाना मार्ग आणि नाना लोक. देवांच्या शत्रुभावानें आलेला असुर्य शब्दाला वाईट अर्थ. वैदिक इतिहासांत देवासुरांचे संबंध. दोघांचा एक च यज्ञप्रधान धर्ममार्ग. शंकराचार्यांनीं केलेला असुर्य शब्दाचा अर्थ. त्यांत देवांच्या पदरीं बांधलेलें परमात्मस्वरूपाचें अज्ञान. पापपुण्याचें द्वंद्व अद्वयपरमात्मभावाच्या अपेक्षेनें कीं नियतकर्माचरणाच्या अपेक्षेनें ! वेदांनीं प्रतिपादलेलें अनृणत्व. त्याची मर्यादा. त्याला गार्हस्थ्याचा आश्रय. मनूचें वचन. शंकराचार्यांच्या मतें अविद्वानांनी निंदा (३९८–४०२). शंकराचार्यांनीं ठरविलेले वेदांतील अज्ञानी देव. अग्निवरुणाचें ज्ञानवत्त्व. छांदोग्योपनिषदांतील देवासुरांच्या आत्मज्ञानाची कथा. तींतील प्रजापति. इंद्रविरोचनाचें पहिल्या पायरीवरील मिथ्या आत्मज्ञान. असुरांचें अज्ञान. त्यांतील प्रेतपूजन. प्राचीन आसुरी–मिसरी व अर्वाचीन ख्रिस्ती–मुसलमान लोकांतील उदाहरण (४०२–४०५). विरोचनाच्या अज्ञानामुळें

असुरांचें अंधतमावृत असुर्य. इंद्राचा विवेक, त्याची तपश्चर्या व त्याला झालेलें पायरी-पायरीनें आत्मज्ञान. त्याचें छांदोग्यांतील वर्णन. त्यांतील आत्म्याचें निर्द्वंद्वरूप. देवलोकांतील पहिली श्रुति. छांदोग्याचें आत्मज्ञान गृहस्थाश्रमीयाला अनुलक्षुन, संन्याशाला नाहीं. तें पूर्ण, हें पूर्ण. देहदेही यांचें नित्यानित्यत्व. आकाशात्मा. त्याचें कार्य. आत्म्याचें त्रैवर्णिकांत रूप. आत्मज्ञानाची मूळ ब्रह्मापासून परंपरा. छांदोग्यांतील गृहस्थाश्रमीयानें आत्मज्ञान. इंद्रविरोचन आर्यानार्यांचे पुढारी. तैत्तिरीयोपनिषदांतील भृगुचें वरुणापासून आत्मज्ञान. देवयान किंवा सूर्यलोक व पितृयाण किंवा चंद्रलोक. त्यांहून निराळीं अंधतमानें व्याप्त अशीं असुरांचीं असुर्यें म्हणजे असुर लोक. स्वर्गांतील साध्यदेव ज्ञानी को अज्ञानी? एकदां ज्ञानसंपन्न झालेले देव पुनः अज्ञानी होऊं शकत नाहींत. शंकराचार्यांचा विद्याविद्येवरील भाष्याचा दाखला (४०५-४११) वेदान्ती आचार्यांनीं उपस्थित केलेला स्वर्गांतील देवांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे किंवा नाहीं? प्राचीन मीमांसकांचें मत. बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रांत अर्वाचीन वेदान्त्यांनीं घुसडलेलीं तेरा क्षेपक सूत्रें. शांकरभाष्यांतील संदिग्ध वाक्य. त्यांतून निघणारे दोन अर्थ. 'नाम' व 'लोक' शब्दांचे सहज श्रुत्यर्थ व शंकराचार्यांनीं ओढूनताणून केलेले लाक्षणिक अर्थ. शंकराचार्यादि भाष्यकारांचें ऐतिहासिक अज्ञान. छांदोग्य-बृहदारण्यकांतील देवासुरसंबंध. देव विरुद्ध असुर. त्याच्या त्याच्या ग्रंथांतील उदाहरणें (४११-४१६). देव स्वर्गामध्यें अजरामर. असुर मृत्युलोकामध्यें मर्त्य. त्यांचा उन्मत्तपणा. रावणादिकांचा दाखला. शंकराचार्यांचें असुर्यादिशब्दावर पौराणिक निरूपण. त्यांत श्रुतीच्या अर्थाचा विघात. साध्यदेव आणि मानवी जीवात्मे. देवांना मानवाप्रमाणें पुनर्जन्म कां नाहीं? (४१७-४१९). 'अंधेन तमसा' पदाचा व 'लोक' शब्दाचा शांकरी अर्थ. त्या अर्थानें पुनर्जन्माचा विचार. दगडांतील पुनर्जन्म आणि ख्रिस्ती शाश्वत पातित्य. 'यथाकर्म यथाश्रुतम्' पुनर्जन्माची खुळी विचारसरणी (४२०-४२२). आत्मघातकी कोण व त्यांचें मेल्यावर स्थान कोणतें ? 'आत्महन्' शब्दांतील आत्मा शब्दाचा शांकरी अर्थ. त्यानें वैयर्थ्य मन्त्राचा मराठी अर्थ. सदर मन्त्रासंबंधीं शंकराचार्यांची अयथार्थ कल्पना (४२३-४२६).

मंत्र ४ था (पृष्ठसंख्या ४२७-४२९).

मंत्र ४ था. मूळ संहिता आणि पदपाठ स्वरांसह. पदांना धरून अन्वय. शब्दांवर निर्वचन. ईशतत्त्व अचल पण मनावेक्षा चंचल. निर्द्वंद्वांत द्वंद्व. मनाचें स्वरूप. जगदुत्क्रांतीत त्याचें आदिम स्थान. मानसपरमाणु, त्यांची संख्या व गतीचा वेग (४२७-४२९). ईशतत्त्व आणि देवसृष्टि. तें देवांच्या पूर्वी आणि धांवणाऱ्यांच्या पुढें. मातरिश्वा शब्दाचे वेदांतील अर्थ. बृहदारण्यकाचा 'सर्वांतरात्मा'. जगदारंभींची

आप सृष्टि. अप किंवा आप. मातरिश्वा हा हिरण्यगर्भ किंवा प्रजापति. 'जगत्यां जगत्' पदांना अनुसरून मातरिश्वा आणि अप शब्दांची योजना. शंकराचार्यांचे नुकांचे अर्थ. पृथ्वी आणि जगत् यांतील भेद. विश्वाचां वेर्ट. स्थितींत गति आणि गतीत स्थिति. उर्मे असलेलें धावाच्याच्या पुढें. गतीचा भौतिक वेग. शांकरी अर्थात द्वंद्वाचें अज्ञान. मंत्राचा मराठी अर्थ (४२९–४३५). सदर मंत्रांत आत्मतत्त्व सांगावयाचें नसून ईशस्वरूप दर्शवावयाचें आहे. त्याकरितां जगतांत द्वद्वाची योजना. श्रुतीचा जगद्वार-पेला धरून व्यापक गंभीर अर्थ आणि शंकराचार्यांना केवळ मानवी देहाला धरून संकुचित अर्थ. त्यांत त्यांचा विशिष्ट हेतु. पॅल् डायमन्नें केलेला मंत्राचा अर्थ. ईश आणि जगत् यांचा संबंध. निर्द्वंद्वाच्या जगद्व्यावीतील द्वद्वाचें रूप पूर्णपणें आविष्कृत करण्याकरितां पुढील मंत्राची योजना (४३५–४३९).

मंत्र ५ वा (पृष्ठसंख्या ४४०–५४४).

मंत्र ५ वा. मूळ संहिता आणि पदपाठ स्वरांसह. पदांना धरून अन्वय. मंत्राचा मराठी अर्थ. ईशाचें निर्द्वंद्वत्व द्वंद्वांतील दोन्ही दोन्ही कोटींच्या पलीकडे. सदर मंत्रांत शंकराचार्यांचा 'बीचमे मेरा चांदभाई'. मुंडकोपनिषदांतील 'दूरात्सुदूरे तदिहान्तिके च'. दूरांत दूर आणि जवळांत जवळ यांची कल्पना देण्याकरितां प्राचीन आणि अर्वाचीन शास्त्रीय शोधांचा मेळ घालण्याची आवश्यकता (४४०–४४२). अर्वाचीन ज्योतिर्विज्ञानशास्त्रज्ञ आणि त्यांचे शोध. वेदांतील दिति आणि अदिति. त्यांपासून देव-दैत्यांचे जन्म. अदितीचें उभयलिंगत्व. आकाशांतील देव म्हणजे तारे. आकाशाचा विस्तार आणि व्याप. त्याचें वेदांतील वर्णन. विश्व एक कीं अनेक? अनंतकोटिब्रह्मांड-नायक. ब्रह्मांडाचा विचार. त्यांतील तारकापुंज आणि आकाशगंगा. वेदकारांनीं केलेलें आकाशगंगेचें वर्णन. सर जेम्स् जीन्सचे शोध. आकाशोदर्यांतील विश्वाचा वेर्ट. विश्वांतील तेजोमेघांची आणि ताऱ्यांची संख्या (४४२–४४६). डॉ. आइन्स्टाइनचीं तीन ब्रह्मांडें. दिगंतराचें मापन. जीन्सनें दिलेला दृष्टांत. दिगंतरांत पृथ्वीसारखे ग्रह आणि त्यावर मानवोत्पत्ति यासंबंधीं त्याचें मत. उत्क्रांतीची रचना. मानवाचा जन्मकाळ. जीन्सचें 'जगज्जनन'. द्रव्याचें रूप. मूळारंभींचें एकमेवाद्वितीयं निर्द्वंद्व तत्त्व. त्यांतून द्वंद्वांचा स्फोट. आइन्स्टाइनचा सापेक्षतावाद. उत्पत्ति आणि लय. लयाचें स्वरूप. विसर्जित किरणांचा कालाकूट थंडगार स्रोत. त्याचें जगदारंभींच्या तमाशीं साम्य (४४६–४४९). आकाश आणि अनाकाश. आकाशाची परिस्थिति. त्याच्या उद-याचें मूळ कारण. परमेश्वराची कामना. त्याचें तप जगताचा जन्म. आकाशाचें विभुत्व. दिक्कालांची उत्पत्ति लोकांच्या करता न येणाऱ्या व्याख्या. त्यांचें सत्यत्व वस्तु-जन्य कीं कल्पनाजन्य? गणितशास्त्राचें स्वरूप. दिक्कालांत वस्तुमात्राचें मापन. दिक्का-

त्यांची एकात्मता. त्यांच्या मात्रा. दिक्चें अनंतमात्राकत्व आणि कालाचें मात्रैकत्व. त्यांतील गुणभेद. परमेश्वराचें कालरूप. त्यांच्या मापनाच्या भिन्न पद्धति. पाश्चात्य आणि पौरस्त्य मापनकांची मापनार्थ निरनिराळीं साधनें महायोजन आणि महायुग. महायुगाची कालसंख्या (४४९-४५३). आकाशाच्या मापनासंबंधीं केतकरांच्या नक्षत्रविज्ञानांतील वर्णन. एका प्रकाशवर्षाची मैलगणना. त्या गणनेनुसार ताऱ्यांचीं अंतरें. आर्यसंख्यामापन पद्धतीनें परार्धापर्यंत मैलगति मोजण्यास लागणारा प्रकाशवर्षांचा काळ. दक्षिण आकाशांतील क्रक्स किंवा स्वस्तिक नामक विभाग आणि त्यांतील विश्वामित्र व त्रिशंकु नामक तारे. त्रिशंकु ताऱ्याचें तीन शंकु महायोजनें दूरत्व. विश्वामित्र आणि त्रिशंकु यांची कथा. विश्वामित्र शब्दाचा अर्थ व त्यानें केलेलें त्रिशंकु ताऱ्याचें महायोजनांत गणित (४५३-४५७). वैदिक संख्यागणनांत एकाकापासून परार्धापर्यंत अष्टादश संख्या. त्यांतील शेवटच्या अंत्य, मध्य, परार्ध शब्दांचे अर्थ. आमच्या विश्वाचें तेजोमंडल व त्यांतील आकाशगंगेंत आमच्या सूर्याचें ग्रहोपग्रहांसह परिभ्रमण. जगताच्या आंत जगतें. पृथ्वी आणि चंद्र. त्यांच्या प्रदक्षिणांचे काल. त्यांचीं एकमेकांपासून आणि सूर्यापासून अंतरें. सूर्याचें वर्णन. त्याच्याभोंवतीं फिरणारे आठ ग्रह. बुधाचें वर्णन. बुध आणि पृथ्वी. शुक्राचें वर्णन. शुक्र आणि पृथ्वी. मंगळाचें वर्णन. त्याचे दोन उपग्रह. मंगळ आणि पृथ्वी. मंगळाचें सूक्ष्म संशोधन. गुरु, शनि, प्रजापति आणि वरुण यांचीं वर्णनें. त्यांचीं पृथ्वीशीं तुलना. विश्वाच्या उत्क्रांतींत मानवप्राण्याचें दुर्लभत्व. सूर्यमालेचें परिभ्रमण. ताऱ्यांची 'परचलनात्मक गति'. सूर्याची आपल्या नाक्षत्रिक केंद्राभोंवतीं फिरण्याची गति. आतांपर्यंत त्याच्या या केंद्राभोंवतीं झालेल्या प्रदक्षिणा. सूर्यमंडला बाहेरचीं दुसरीं चक्राकार तेजोमंडलें. त्यांच्या गतीचें परिमाण (४५७-४६४) ताऱ्यांचे वर्ण. त्यांतील तीन भेद त्यांचे आकार, वजन, गति आणि शक्ति. तेजावरून अंतर. तेज मापण्याची रीत. 'निरपेक्ष तेज' आणि त्याचें दिगंतरांतील स्थान. मूल्यांकदर्शक 'पार्सेक' किंवा पारसंकेतक. दश पारसंकेतांचीं ३३ प्रकाशवर्षें धेऊन त्यावरून तेज आणि अंतर काढण्याचा प्रघात. बलि आणि वामन तारे. त्यांच्या जन्ममृत्यूंच्या काळचे रंग सूर्याशीं तुलनेनें ताऱ्यांची घनता आणि आकार (४६४-४६७). प्रो. रसेलचें नाक्षत्रिक उत्क्रांतीचें तत्त्व. ताऱ्याच्या जन्मादारभ्य तीन अवस्था. त्यांत त्याच्या आकारमानांत दिसून येणारा फरक. त्याच्या तेजावरून त्याची आकाशस्थाननिश्चिति. सूर्यासारख्या ताऱ्यावर पृथ्वीसारख्या ग्रहाची उत्पत्ति. त्यासंबंधी शास्त्रज्ञांत मतभेद. प्राचीन लाप्लास् आणि अर्वाचीन जेम्स् जीन्स् केल्व्हिनच्या जीवोत्पत्तीचा दाखला (४६७-४६९). सूर्याच्या नक्षत्रमंडलांतील ताऱ्यांचे द्विविध संघ आणि आकाशगंगेचा पट्टा. त्याचे दोन भाग आणि त्यांत संघांची वाटणी. अशा नक्षत्रमंडलाचा व्यास. प्रो. शिलिंगर, डॉ.

काप्टयेन् आणि प्रो. शेपली यांचीं तत्संबंधीं निरनिराळीं मतें. परार्धस्थानीं असलेलें 'आंड्रोमीडा 'नामक तेजोमंडल. या दोन नाक्षत्रिक मंडलांतील मोजमापानें दिसून येणारें परार्धापर्यंत १८ संख्येचें महत्त्व (४६९–४७२). तान्यांची अंतरें काढण्याची 'काल–तेज–नियमपद्धति'. सदर पद्धत्यनुसार प्रो. शेपलीनें काटलेली रूपविकारी तान्यांचीं अंतरें. प्रो. रिलफरनें 'दूरात् सुदूर' तेजोमेघ घेऊन त्याचें ठरविलेलें अंतर आणि त्या हि पलीकडे प्रो. हुमासननें मोजलेलें अंतर. अर्वाचीन शास्त्राची ८८५० परार्ध मैल 'दूरात् सुदूर' पाहण्याची पराकाष्ठेची सीमा. आकाशांतील अदृश्य भाग आणि त्यांतील मृत तारे. आइन्स्टाइनचें सापेक्षतेचें तत्त्व. त्याची अनंतमात्रात्मक *भूमिति. त्याच्या पद्धतीचे तीन नियम. त्याच्या द्वंद्वतत्त्वानुसार विश्वाचा आकार.* प्रो. शेपलीच्या मतान्वयें तारामंडलात्मक अनेक विश्वें. आंड्रोमीडा किंवा देवयानी नामक विश्वचक्र. गॅलक्सी, सुपर–गॅलक्सी, आणि मेटा–गॅलक्सी. विश्वोत्पत्तिदर्शक ऋग्वेदांतील सूक्तें. नासदीयसूक्त आणि अघमर्षणसूक्त. त्यांतील तीन ऋचा आणि त्यांचें सार्थ विवरण. ऋतसत्याचें मूल द्वंद्व. त्यापासून पुढें अनुक्रमें आदितमिस्रा, अर्णव समुद्र, संवत्सररूपी कालपुरुष, निमिषवान् सृष्टि आणि तिचा स्वामी, अहोरात्र, सूर्यचंद्र आणि भूर्भुवःस्वः हे तीन लोक. या सर्व सृष्ट पर्यायांचा एकत्र संबंध दर्शविणारा वशक्रम. विश्वानेकत्वाबरोबर तदुत्पादक ब्रह्मदेवांचें अनेकत्व. आमचें तेजोमंडलात्मक विश्व त्या विश्वांतील सूर्याचा जन्म. या सर्वांचें कालमापन करण्याचे प्राचीनार्वाचीनांचे प्रयत्न (४७२–४८०). विश्वांतील सूर्याचें महामंडल आणि पृथ्वीचें लघुमंडल. यांच्या उत्पत्तीपासून आजपर्यंतची कालगणना प्रतिवर्षी देण्याची आमच्या पंचांगांतील विशिष्ट पद्धत. प्रत्येक धार्मिक विधींच्या आरंभीं करण्याच्या आमच्या संकल्पाचा मायना. त्याची अलंकारिक मांडणी. विष्णूच्या प्रेरणेनें ब्रह्मदेवाची जगन्निर्मितीची प्रवृत्ति. त्याचें आजचें वय आणि परम आयुर्मान. त्याचा अहर्दिन. चालू श्वेतवाराहकल्प. गीतगोविंदांत गायिलेला वराहावतार. ब्रह्मदेवाच्या दिनारंभीं पृथ्वीचा जन्म व दिनान्तीं लय. त्यांतील १४ मनु. एकेका मन्वंतराची वर्षसंख्या. त्यासंबंधीं अर्वाचीन ज्योतिर्विद् आणि प्राचीन आर्य गणितज्ञ यांची एकवाक्यता (४८०–४८३). चालू वैवस्वत मन्वंतरांतील आतांपर्यंत झालेल्या काळाची वर्षसंख्या. तिच्याशीं अर्वाचीन संशोधकांनीं काढलेल्या पृथ्वीच्या जन्मकाळाची तुलना. तसें च सूर्यजन्मासंबंधीं हि प्राचीनार्वाचीनांनीं केलेलें निदान. ब्रह्मदेवाच्या उत्पत्तिकालापासून पृथ्वीच्या निर्मितीपर्यंत सप्तलोकांचा एकापुढें एक प्रादुर्भाव. जें पिंडीं तें ब्रह्मांडीं (४८३–४८६)

अणूंतील अणीयांसत्वाचा शोध. भौतिक शास्त्रांतील मूल तत्त्वांची संख्या. नवीन विद्युज्जगताचा साक्षात्कार. त्यांतील अणुरेणूंची घटना. अणु आणि परमाणु.

इलेक्ट्रॉन् आणि प्रोटॉन् यांची सांख्य प्रकृतिपुरुषांशीं तुलना. पुरुषविद्युत् आणि प्रकृतिविद्युत्. दोहोंचे आकार आणि वजन. त्यांचीं ऋणधन चिन्हें. अणूंची सूर्यग्रहमालिकेसारखी रचना (४८६–४९१). अणूचें अंतर्गत मापन आणि त्यांत दिसून येणारे चमत्कार इसोटोप किंवा समर्पीत. उज्जवायूच्या दोन जाति. त्यायोगें पाण्याचे दोन प्रकार. त्यांतील अंतर्गत रचनेसंबंधीं चार नियम. प्रकृतिपरमाणूंचीं आपल्या केंद्राभोंवतीं प्रदक्षिणा करण्याचीं वृत्त वलयें. त्यांतील शक्तींचें स्वरूप आणि तिचें मापन. ९२ अणुतत्त्वांतील आंतर रचनेचें संशोधन. त्यांचीं अनुक्रमें करून नियमित संख्या आणि अनियमित वजनें. संकीर्ण स्वरूपाचे अणु, त्यांतील प्रकृतिपरमाणूंच्या कवचांची संख्या, त्यांत त्यांची घडून येणारी वाटणी, आणि त्यायोगें त्यांना प्राप्त होणारें अस्थिरत्व. अणूचें 'अयोनाय्झेशन्' किंवा अणीयीभवन (४९१–४९६). अणुरेणूंच्या मापनासंबंधीं शास्त्रज्ञांचे प्रयत्न. मूलक स्थानी उज्जवायूचा अणु. त्याचें वजन आणि आकार. प्रकृतिपरमाणूच्या गतीचा वेग. पुरुषपरमाणूचें वजन आणि आकारमान तत्संबंधीं शास्त्राची अनिश्चितता. द्रव्याची भौतिक व्याख्या. त्याचें गणितागत स्वरूप. प्रो. उयोड्चें त्याबद्दल मत. प्रो. नीट्हॅमूच्या दृष्टीनें शास्त्राची अमतस्वरूपी वर्गवारी. एडिंग्टन्चें द्रव्यासंबंधीं मत. त्याला जीन्सची पुष्टि. भौतिकशास्त्र हें छायाशास्त्र (४९६–४९९). द्रव्याच्या अणुपरमाणूंबद्दल प्रो. रमेल्चें मत. गणितांतील पूर्णांक. अर्वाचीन भौतिक शास्त्रज्ञांची बाह्यसृष्टि सोडून अन्तः सृष्टीकडे वळणारी दृष्टि. तिचें निर्द्वंद्व तत्त्वज्ञानाशीं साम्य. विद्युत्परमाणूंचें सद्‌सस गणन करण्याचा शास्त्रज्ञांचा प्रयत्न. त्याची मर्यादा. इलेक्ट्रॉन्–प्रोटॉनांच्या पलीकडे फोटॉन् किंवा भाकण. विवर्जित किरणप्रभेचा स्रोत. त्याला आश्रयभूत ईथरचें स्वरूप. त्याच्या काल्पनिक गतीचा वेग. डॉ. हाइसेन्बर्गचे शोध. शास्त्रानें दिलेलीं पदार्थांना मूल्यें. युक्लिड्च्या बिंदुरेषांच्या व्याख्या (४९९–५०३). परमाणूंचें अन्तर्गत स्वरूप त्यांतील विद्युत्संचार. त्याचें मोजमाप. अगणनीयाची संख्येंत गणना. सांख्यिकगणनेंत ८ या संख्येचें महत्त्व. एक संख्येचें द्विविधत्व. अद्वितीय एकचें स्वरूप संख्येंतील सद्वितीय एक व अशा दोन एकांचें द्वंद्वत्व. दोन द्वंद्वांत पदार्थांचें मापनकर्म. त्यांत ४ या संख्येची सिद्धि. प्राचीन वैयाकरणांची द्वंद्वशब्दाची व्याख्या. त्यांतील दोन 'द्वौ'ची सयुक्तिकता. सांख्यांच्या प्रकृतिपुरुष द्वंद्वाची योग्यता (५०३–५०६) सांख्य आणि वेदान्त यांतील द्वंद्वांचा मेळ. वेदान्ती द्वंद्वांत गुणाकार व सांख्यद्वंद्वांत बेरीज त्या दोहोंपासून 'चतसश्च' यांतील चत्वारि संख्येचा उदय. त्यांतील १ या संख्येचें द्वित्व व २ या संख्येची सिद्धि. वेदान्तांतील मायाब्रह्म व सांख्यांतील प्रकृतिपुरुष. प्रकृतीचें जायात्व व पुरुषाची प्रजासिद्धि. निर्द्वंद्वांतून द्वंद्वप्रसार. जगताचा आविर्भाव व तिरोभाव. शंकराचार्य विरुद्ध वल्लभाचार्य. शांकरी विवर्त आणि सांख्य विवर्त. शंकराचार्यांचें अशुद्ध अद्वैत

विरुद्ध वल्लभाचार्यांचें शुद्धाद्वैत. त्याचा गीतेच्या निर्द्वंद्व मार्गावर उदय (५०६-५०९). दोन द्वंद्वांच्या चतुष्कसंख्येंत ३ या मध्यवेचें स्थान त्याचा फोड करून हाताविणारा वंशक्रम व त्याचें विस्तरशः स्पष्टीकरण. ४ या अंकाची सिद्धि व त्याचें जगताच्या घटनेंत मूलतत्त्व. वेदान्त व सांख्य गणनेंतील चतुष्काचें रूप दर्शविणारें समिश्रित समीकरण. भौतिक शास्त्रांतील निसर्गाची सात नित्य मापकें व त्यांत ४ या संख्येचें महत्त्व. भूतद्रव्याच्या वैश्विक परमाणूंची संख्या. एडिंग्टननें केलेली त्याच्या परिगणनेची मीमांसा. त्यासंबंधीं शास्त्राची अनिश्चितता. अर्वाचीन विभजनात्मक पूर्णांक पद्धति व प्राचीन पाथ्यॅगोरिअन् अपूर्णांक पद्धति. गणितशास्त्रांतील व्याख्या व प्रमेयें यांचें स्वतःसिद्धत्व. सापेक्षतावाद आणि सांख्यिकतावाद यांच्या द्वारें भौतिकशास्त्रांचा समन्वय. सांख्यिक विभजनपद्धतींतील विशिष्ट चिन्ह. त्यानें सिद्ध होणारें समीकरण व त्यांत समावेश पावणारें संपूर्ण परमाणुत्व (५०९-५१४). सांख्यिक गणनपद्धतींतील समीकरणांत येणाऱ्या अपूर्णांकाच्या पलीकडला पूर्णांक. त्याची सिद्धि व कार्य. संख्यातत्त्व अनंतत्व, आणि पूर्णत्व यांचे संबंध. दोन द्वंद्वांतील भावदर्शक चतुष्कत्यावरून संपूर्ण धनकणात्मक विद्युत्परमाणूंची संख्या. ती काढण्याची पद्धति. त्याकरितां केवळ संकेतानें निश्चित केलेल्या पूर्णांकाची योग्यता (५१४-५१६). गुलावराव महाराजांनीं अर्वाचीन भौतिकशास्त्राचा प्राचीन न्यायवैशेषिकाशीं तुलना करून केलेला विचार आणि काढलेले सिद्धान्त. प्रकाशतत्त्वाचें उदाहरण. प्रकाशाचा द्रव्याशीं आणि गतीशीं संबंध. प्रकाशाचें वजन. वैशेषिक सिद्धान्त (५१६-५२१). धातूंचें उदाहरण. तत्संबंधीं न्यायवैशेषिक मत. प्राचीन आणि अर्वाचीन वायूची कल्पना. ईथरचीं दोन रूपें. आकाशाचें वैशेषिक लक्षण आणि त्याचा ईथरच्या कल्पनेशीं मेळ (५२१-५२३). नूतन संशोधनांत आकाशाचें वजन. एका मूलांक कालांतील एका मूलांक प्रदेशावर प्रकाशाची शक्ति दर्शविणारें समीकरण. त्याची संशोधन कार्यांत उपयुक्तता. नवीन शोधानुसार चुंबकाच्या ध्रुवीय द्वंद्वांत भेद. त्यांतील सापेक्षतेचें महत्त्व (५२३-५२५). आधुनिक शास्त्राला जगताच्या द्वंद्वमयत्वाची येऊ लागलेली प्रचीति. डुलेचें मत. वस्तुमात्राची द्विविध प्रकृति. तेजाचीं दोन रूपें. द्रव्याचे दोन प्रकार. निसर्गांतील द्वंद्वतत्त्वावर आईन्स्टाईनचा सापेक्षतेचा वाद. कालाचीं दोन रूपें. द्वांद्विक विरोधाचें वर्णन करतां येतें, व्याख्या करता येत नाहीं (५२५-५२७). तैत्तिरीयोपनिषदांतील आत्म्यापासून आकाशाची उत्पत्ति. त्याची ईथरशीं तुलना त्याला वैशेषिक न्यायाचा आधार. एडिंग्टनचें प्रमाणशास्त्रासंबंधीं मत. द्रष्ट्याचा द्रष्टा कोण ? निवडक आत्मप्रत्यय, किंवा आत्मप्रत्ययां निवड. सापेक्षतावाद आणि सांख्यिकतावाद. भौतिकशास्त्रांचे तीन प्रकार (५२७-५२९). भौतिक प्रयोग आणि नैयायिकी अनुमान. दूरैककालिकता. युक्लिड्च्या बिंदुवर्तुळांच्या व्याख्या.

भौतिकशास्त्र आणि प्रमाणशास्त्र. त्यांची फारकत आणि तिचे परिणाम. तत्संबंधीं युरोपांतील आणि या देशांतील स्थिति. एडिंग्टनचा निवडक आत्मवाद. प्रमाणशास्त्राच्या योग्यतेसंबंधीं त्याचे विचार. पूर्ण द्रष्टे आणि सत-द्रष्टे. भौतिकशास्त्रांतील संदिग्ध प्रमेयें. भौतिकशास्त्रांत दैवाचें स्थान. 'दैवं चैवात्र पंचमम्' (५२९-५३४). आईन्स्टाईनचा सापेक्षतावाद आणि प्लँकचा सांख्यिकतावाद. भौतिक द्रव्याचें स्वरूप. शास्त्रज्ञांचे शोध खरे को बनविलेले. हे शोध कसे लागतात? मौतिक ज्ञानाच्या प्रगतीचा एक च उपाय. मूळ संवितेंतून ज्ञानाची सिद्धि. त्याचें वास्तविक स्वरूप. अन्तर्निष्ठ आणि बहिर्निष्ठ तथता. ज्ञानाच्या दोन बाजू. विचाराचे रूप आणि आकार. प्राह्मी स्वरूपाचे विश्वव्यापक सिद्धान्त. त्यांची वैदिक वाङ्मयांतील उदाहरणें (५३४-५३७). आरिस्टॉटलचीं चार हेतुकारणें. सांख्यशास्त्राधारें गतीचीं पांच कारणें. त्या दोहोंचा संबंध दर्शविणारें कोष्टक. भौतिकशास्त्राला प्रामाण्यशास्त्राच्या मदतीची आवश्यकता. तत्संबंधीं एडिंग्टनचे विचार. विद्युज्जगताच्या पलीकडील अदृश्य आणि अज्ञात जगत्. प्रो. क्लार्किनचा 'मेंटॉइड' किंवा मानसपरमाणु. वैशेषिकांचा सिद्धान्त. वैशेषिकांना सांख्य आणि वेदान्त यांची जोड देऊन काढलेला सृष्टीचा वंशक्रम (५३७-५४०) सांख्यिक गणितानें वैशेषिकतत्त्वपरमाणूंच्या मापनाची आवश्यकता. जगताचें द्वांद्विक रूप. आत्म्याच्या तपाची अज्ञात सार्थकता. परमाणूंचें इच्छास्वातंत्र्य. श्रोडिंगरचें मत. समाज, यज्ञ आणि ब्रह्म. अंतिकांतील अति अंतिकाचा शोध. प्राचीन आर्यगणितज्ञांचा त्रसरेणु आणि त्याचे सूक्ष्मांत सूक्ष्म विभाग. तद्दर्शक समीकरण. मंत्राची समाप्ति आणि पुढील मंत्राचा विषय (५४०-५४४),

मंत्र ६ वा (पृष्ठसंख्या ५४५-५४८).

मंत्र ६ वा. मूळ संहिता आणि पदपाठ स्वरांसह. पदांना धरून अन्वय. शब्दांवर निर्वचन. मंत्राचा मराठी अर्थ. गीतेंचा 'योगयुक्तात्मा.' 'यः' पदाला धरून शंकराचार्यांचे अवास्तव अर्थ (५४५—५४८).

मंत्र ७ वा (पृष्ठसंख्या ५४९-५५४.)

मंत्र ७ वा. मूळ संहिता आणि पदपाठ स्वरांसह. पदांना धरून अन्वय. शब्दांवर निर्वचन. मंत्राचा मराठी अर्थ. शंकराचार्यांनीं मागच्या व ह्या दोन्ही मंत्रांतील आत्मा शब्दाचा केलेला परमात्मा वाचक अर्थ. सदर आत्मा मानवी जीवात्मा कीं परमात्मा? पॉल् डॉयसन्नें दोन्ही मंत्रांचें इंग्रजी भाषांतर. सर्वत्र आत्मौपम्यानें पाहणाऱ्या कर्मयोग्याचें गीतेंतील वर्णन. दोन मंत्रांतील कर्तरि आणि कर्मकर्तरि प्रयोग. शंकराचार्यांची महोलनायी. 'यस्मिन्' व 'तत्र' शब्दाचे त्यांनीं केलेले कालवाचक अर्थ.

त्यांतून पुनः विकल्पानें आत्मवाचक अर्थ. या सर्व लटपटींचें प्रयोजन. कर्माला व ज्ञानाला अनुलक्षून दोन दोन मंत्र. ईशाचें स्वरूप दर्शविणारे दोन मंत्र. ईशाची व योगयुक्तात्म्याची सांगड घालणारा पुढील मंत्र व त्यावर शंकराचार्यांची कारवाई (५४९—५५४).

मंत्र ८ वा (पृष्ठसंख्या ५५५–५९०)

मंत्र ८ वा. मूळ संहिता आणि पदपाठ स्वरांसह. पदांना घेऊन अन्वय. शब्दांवर निर्वचन. ईशाचीं शकरा विशेषणें. शंकराचार्यांचा अनाठायी 'शुद्धं' शब्दाचा अर्थ, त्यांनीं 'समाभ्यः' पदांतील समा शब्दाचा केलेला प्रजापतिवाचक अर्थ आणि त्याचें कारण. मंत्राचा मराठी अर्थ (५५५–५६०). मूळ ईशाची जगत्सृजनाची कामना. त्यांत त्याला आलेलें ईशत्व. त्याना जगन्निर्मितीचा हेतु. तत्सिध्यर्थ जगतांतील घडामोडी. पदार्थमात्रांचीं नियतकर्मे. ईशाची अर्थसिद्धि. ज्ञानी मनुष्याचें कार्य. मंत्रांतील हस्तक्षेप. 'याथातथ्यतः' या प्रक्षिप्त पदाचा अर्थ. हें पद मंत्रांत कोणी, केव्हां, कसें व कशाकरितां घुसडलें. पुरातत्त्वभूषण राजवाडे यांनीं ग्रंथांत प्रक्षेप कसे घुसडिले जातात याबद्दल लावलेली उपपत्ति. प्रस्तुत ठिकाणीं तिची अनुपपत्ति (५६०–५६४). शांकर भाष्याची उपनिषदारंभींची प्रस्तावना. वेदांतील मंत्र आणि त्यांचा तंत्रांत विनियोग. तत्संबंधीं मीमांसकी न्याय. ईशावास्यांतील विषय. शांकरभाष्यांतील आत्म्याचें याथात्म्य. त्या शब्दाचें विशिष्ट प्रयोजन. चालू मंत्राशीं त्याचा संबंध. 'याथातथ्यतः' पदानें छंदोभंग आणि अर्थहानि. तत्समर्थक शांकरभाष्य आणि त्याचें खंडन. विनियोगार्थ योजिलेल्या मंत्रांचें स्वरूप. त्यांची लिंगसाम्यानें योजना. त्याचें उदाहरण. सदर उपनिषदांतील मंत्रांचा कर्मांत विनियोग नसण्याचें कारण. त्यायोगें त्याला प्राप्त झालेलें उपनिषदांत स्थान. आत्म्याचें याथात्म्य आणि मंत्रांचा विनियोग. गीतेचा खोटा हवाला (५६४–५६९). सदर उपनिषदांतील कर्मविषयक द्वितीय मंत्राची शांकरी उपपत्ति. अज्ञानी मनुष्याचे दोन प्रकार. आत्म्याचें याथात्म्य पटविण्याकरितां मंत्रांत प्रक्षेप. त्यायोगें घडलेला छंदोभंग. त्याचें निरर्थकत्व पॉल् डॉयसनचें मत. शांकरभाष्यांतील 'यथाभूत' शब्दाचें अयथार्थत्व. (५६९–५७२) मूळ सांहितिक शुद्ध पाठ आणि शांकरी भ्रष्ट पाठ. दोहोंची तुलना. उपनिषदचा जगद्व्यापक अर्थ. संन्यासाला अनुलक्षून शांकरी आकुंचित अर्थ. त्यावर पॉल डॉयसनचीं टीका. सदर मंत्रावरील भाष्यांतील शांकरी उपसंहार व त्याचें स्पष्टीकरण (५७३–५७६). सूक्तांतील मंत्रांचा खरा आशय पहिल्या दोन मंत्रांतील यमनियमादि नियतकर्माला घेऊन आज्ञापक वचनें. पुढील चार मंत्रांचे भावार्थ. चालू आठव्या मंत्रांतील ईशाची अर्थविभागणी. अद्वैती वेदान्त्यांचे कर्मत्यागपर खोटे अर्थ. तत्समर्थनार्थ त्यांनीं

दिलेली उपनिषदांतील उदाहरणें. त्यांचें वैयर्थ्यदर्शक स्पष्टीकरण. त्यांच्या अर्थ लावण्याच्या दोन दृष्टि (५७६–५८०). शून्यवादी बौद्धमार्ग आणि अद्वैतवादी वेदान्तमार्ग यांचें नातें दर्शविणारा वंशक्रम. नागार्जुन, वसुमित्र, आणि अश्वघोष या बौद्धाचार्यांचे विशिष्ट वाद. त्यांना अनुसरून गौडपाद, गोविंदपाद, आणि शंकराचार्य या अद्वैताचार्यांचे विशिष्ट वाद. शंकराचार्यांना आदर्शभूत अश्वघोषाची योग्यता. पद्मपुराणांत शांकरी मायावादाचा निषेध. त्याला विज्ञानभिक्षु आणि मध्वाचार्य यांची पुष्टि. दासगुप्तांचें मत. 'याथातथ्यतः' पदाचें निर्मूलत्व. तदभावीं मंत्राचा भावार्थ. कर्मद्वेष्ट्या ज्ञानवाद्यांच्या विघेचें स्वरूप (५८०–५८५). मंत्राचा निराळ्या दृष्टीनें युक्त अन्वयार्थ. शंकराचार्यांनीं नपुंसकलिंगी विशेषणें पुल्लिंगी नामाला लावून केलेला ईशवाचक वांकडा अर्थ. मंत्रांतील दोन क्रियापदें ज्ञानी पुरुषाला लावून होणारा सरळ अर्थ. स्वयंभु आणि परिभु विशेषणाचें वैशिष्ट्य. शंकराचार्यांचा वांकडा अर्थ करण्यांत मतलब. त्याकरितां त्यांना कराव्या लागलेल्या कारवाया सरळ अर्थ करण्यांत साधणारें कार्य. उपनिषदाच्या पहिल्या भागाची समाप्ति. त्यांतील मंत्रार्थांचा समारोप (५८५–५९०).

ईशावास्योपनिषत् द्वितीय खंड मंत्र ९–१४

मंत्र ९ वा (पृष्ठसंख्या ५९१–६१३).

मंत्र ९ वा. मूळसंहिता आणि पदपाद स्वरांसह. पदांना धरून अन्वय. शब्दांवर निर्वचन. मंत्राचा मराठी अर्थ. विद्याविद्या आणि संभूत्यसंभूति या दोन द्वंद्वांना अनुलक्षून काण्वपाठ आणि माध्यंदिनपाठ यांतील अनुक्रमभेद. सदर मंत्राला बृहदारण्यकोपनिषदांत स्थान आणि त्याला जोडून आलेला तृतीय मंत्राशीं सदृश मंत्र. अनंदलोक हे च असूर्यलोक व अविद्वांस जन हे च आत्महन जन. सदर मंत्रांतील विषय. विद्या अविद्या या द्वंद्वाचें असत्स्वरूप. अविद्यावानापेक्षां विद्यावानाला अधिक घोर नरक (५९१–५९४). एकनाथानें विद्या आणि अविद्या यांवर केलेलें हिणवर आणि बिजवर यांचें रूपकात्मक कवन. अज्ञान आणि मिथ्याज्ञान. गीतेंतील बुद्धिभेदाचा निषेध. खोटा आणि खरा ज्ञानी (५९४–५९७). विद्याविद्यांचे ज्ञानकर्मात्मक अर्थ. विज्ञानभिक्षूनें केलेला अविद्या शब्दाचा भावदर्शक अर्थ. कर्माकर्मविकर्म. नियतकर्माचें माहात्म्य. शंकराचार्यांचें मंत्रावर निर्वचन आणि त्याचें खंडन. कर्म आणि ज्ञान यांचा समुच्चय. वेदविहित कर्म आणि त्याचें फल (५९७–६०२). तद्विरुद्ध शांकर मत. अग्निहोत्राची शांकरी निंदा. 'अंधतम' शब्दाचे भिन्नार्थ वेदांचा यज्ञस्वरूप धर्म. त्यांतील कर्म आणि देवताज्ञान. उपासनेंतील कमफलें. अविद्या शब्दाचा शांकरी अर्थ आणि त्याचें अयथार्थत्व. प्राचीन बौद्ध आणि अर्वाचीन ज्ञानी. अविद्या

शब्दाची व्याप्ति (६०२–६०५). *विद्येचे अनेक प्रकार. आत्मविद्या आणि ब्रह्मविद्या.* 'अध्यात्मविद्या विद्यानाम्'. सद्विद्या आणि असद्विद्या. ज्योतिषशास्त्रांतील दाखले. विद्याविद्यांचे उलटसुलट अर्थ. निदृश्शेचें ज्ञानाचें लक्षण विद्याविद्या शब्दांवरील शंकराचार्यांच्या भाष्याचें तुच्छत्व (६०५–६०९) जगताची द्वंद्वावर उभारणी. त्या पलीकडे निर्द्वंद्व. तत्संबंधी शंकराचार्यांचें अज्ञान. ज्ञान आणि कर्म यांचा समुच्चय. विद्या किंवा ज्ञान शब्दाचा येथें शंकराचार्यांनीं केलेला देवताविषयक अर्थ. द्वंद्वांतील विरोध आणि साहचर्य. विद्याविद्या द्वंद्वांतील द्वैताद्वैत दर्शविणारें कोष्टक. ज्ञानांत कर्म आणि कर्मांत ज्ञान. विद्याविद्या शब्दांचे शंकराचार्यांचे चुकीचे अर्थ. *मंत्रांतील सरळ* अर्थानें विद्याविद्यांचीं फळें (६०९–६१३).

मंत्र १० वा (पृष्ठसंख्या ६१४–६१७).

मंत्र १० वा. मूळ संहिता आणि पदपाठ स्वरांसह. पदांना धरून अन्वय.शब्दांवर निर्वचन. मंत्राचा मराठी अर्थ. माध्यंदिन संहितेंतील पाठभेद. कर्ममार्गांतील विद्याविद्यांचीं पृथक् फळें. सत्स्वरूपी ज्ञानाज्ञानांचीं सत्फळें. तीं सांगण्यास ज्ञात्यांची आवश्यकता (६१४—६१७)

मंत्र ११ वा (पृष्ठसंख्या ६१८–६२५).

मंत्र ११ वा. मूळ संहिता आणि पदपाठ स्वरांसह. पदांना धरून *अन्वय.* शब्दांवर निर्वचन. 'विद्यांचाविद्यांच' यांतील द्वंद्वसमास. व्याकरणांतील द्वंद्व शब्दाचें द्विलिंगत्व पुं विरुद्ध नपुं या द्वंद्वांत द्वंद्वाचीं सहा स्थानें. द्वंद्वाची व्याख्या. मंत्रांतील तत्पदानें द्वंद्वाचा निर्देश. विद्याविद्याद्वंद्वाचा मृत्युअमृत्यूशीं संबंध. *सदसद्रूपी विद्याविद्येंतील* भेददर्शक तीन मंत्रांतील विषय. सत्ज्ञान आणि असत्ज्ञान. श्रद्धाविहीन आणि श्रद्धायुक्त अज्ञान. नीतीच्या सदसन्मार्गावर विद्याविद्येचें रूपाविष्करण (६१८–६२२). कर्माकर्मविकर्म यांचे संबंध. त्यांतील *सदसद्रूप विद्याविद्यांची अंतिम गति आणि फळें* दर्शविणारें कोष्टक. मृत्यूला तरणारी अविद्या आणि अमृताला नेणारी विद्या. कर्मसंगी अज्ञाच्या बुद्धिभेदाचा निषेध. कर्मत्यागी संन्याशाची अंतिम गति. अमृत शब्दाचे शांकरी *अर्थ.* (६२२–६२५).

मंत्र १२ ते १४ (पृष्ठसंख्या ६२६–६४१).

मंत्र १२, १३, १४. मूळ संहिता आणि पदपाठ स्वरांसह पदांना धरून अन्वय आणि मंत्रांचे मराठी अर्थ. मंत्र ९ ते ११ व १२ ते १४ या दोन त्र्यींची जुळणी. सदर त्र्यींतील प्रत्येक मंत्रांत आलेलें निरनिराळें द्वंद्व. तिन्ही द्वंद्वांचा परस्पर संबंध दर्शविणारें कोष्टक. संभूति, असंभूति आणि विनाश यांचे विशिष्ट अर्थ मृत्युतरणार्थ

ईशावास्योपनिषत् तृतीय खंड मंत्र १५—१८

मंत्र १५ वा (पृष्ठसंख्या ६४२–६५०)

मंत्र १६ वा (पृष्ठसंख्या ६५१–६५४)

मंत्र १७ वा (पृष्ठसंख्या ६५५–६६०)

मंत्र १७ वा. मूळ संहिता आणि पदपाठ स्वरांसह. पदांना धरून अन्वय. माध्यंदिन पाठभेद. शब्दांवर निर्वचन. जीवात्म्याची वायु, अनिल आणि अमृत अशी एकापुढें एक प्राणरूपें. शरीराचें मृतत्व आणि आत्म्याचें अमृतत्व. क्रतु शब्दाचे अर्थ. ॐकार प्रणवाची उपपत्ति. श्रौतांतील ओं आणि वेदान्ताच्या उपासनेंतील ॐ. अथर्ववेदाच्या गोपथब्राह्मणांत त्याला आलेला ब्रह्मभाव. त्याच्या प्रणवत्वासंबंधी ऐतरेय ब्राह्मणांतील कथा. 'ॐ क्रतो' वर शंकराचार्यांचें भाष्य. माध्यंदिन पाठभेद. मंत्रार्थ. कृताचें स्मरण (६५५–६६०).

मंत्र १८ वा (पृष्ठसंख्या ६६१–६९६)

मंत्र १८ वा. मूळ संहिता आणि पदपाठ स्वरांसह. पदांना धरून अन्वय. मंत्राचें मूलस्थान. मंत्राचा विनियोग. शब्दांवर निर्वचन. अग्नि शब्दाचा अर्थ. निर्गुण आत्म्याचें पहिलें सगुण रूप. सूर्य, वायु, आणि अग्नि यांचे परस्पर संबंध. त्यांतील ब्रह्मरूप. 'सुपथा' शब्दाचे शंकराचार्य आणि सायणाचार्य यांचे अर्थ. वयुन शब्दाची व्युत्पत्ति. अग्नीचें जातवेदत्व आणि रत्नधातमत्व. शेवटच्या पादाचा शंकराचार्यांनी मुमूर्षु संन्याशाला धरून केलेला अर्थ. मंत्राचा मराठी अर्थ (६६१–६६९). अग्नीचे गुण आणि सामर्थ्य त्याच्या प्रार्थनेंतील दोन मुख्य मागण्या. आरंभींच्या प्रतिज्ञेचें सदर मंत्रांत अंतीं निगमन. यजुर्वेदाचें स्वरूप. त्यांतील यज्ञकर्म. यज्ञाच्या व्याख्यांत अग्नीचें स्थान. सदर मंत्रांतील अग्नीच्या गुणवर्णनांत आणि क्रियाशक्तींत दिसणाऱ्या अर्थानें त्या देवाचा इतर धर्मांत प्रवेश. मुसलमानांच्या कुराणांतील उदाहरण. सदर मंत्राशीं समांतर कुराणांतील पहिला अध्याय. त्याची ऐतिहासिक उपपत्ति. इस्लामी धर्मांतील त्रिमूर्ति. सूरतुल–फातेहा नामक प्रथमाध्यायाचें स्वरूप. कुराणांतील आरंभींचें नमन. त्याचें पर्शियन मंत्राशीं साम्य. दोन्ही मंत्रांतील देवांच्या गुणांतील फरक. मूळच्या रहमान देवाचें अल्लाचे ठायीं गुणवाचकत्व (६६९–६७२). कुराणाच्या प्रथमाध्यायांतील सात ऋचा. त्याचे बर्टनकृत इंग्रजी अर्थ. प्रत्येक ऋचेच्या अर्थाबरोबर वैदिक मंत्रांतील अर्थसाम्य. मुसलमानी धर्मांतील एकदेववाद. अल्लाचें एकमद्वितीयत्व. अल्लाच्या गुणांत अग्निदेवाचा समावेश. अल्ला दयाळू आणि कृपाळु. त्याचें न्यायनिष्ठुरत्व. त्याच्या भक्तांचें प्रयोजन. मुसाच्या मार्गावर त्याकडे नेणारा आणि कुटिल पापापासून मुक्त करणारा अल्ला. शेवटची शांति मंत्राची समाप्ति (६७२–६७८).

शंकराचार्यांचें विद्याविद्या व संभूत्यसंभूतावर पारिशिष्टादाखल निर्वचन. त्यांतील पूर्वोत्तर पक्ष. संशयवादी आणि सिद्धान्तवादी. हिंसाहिंसेचें द्वंद्व. विद्याविद्येंतील विरोध

शांतिमंत्र (पृष्ठसंख्या ६९७–७०५)

परिशिष्टें (पृष्ठसंख्या ७०७-७५०)

ईशावास्योपनिषद्भाष्य

श्री

ईशावास्योपनिषद्भाष्य

उपनिषदारम्भशान्तिमन्त्रः

ॐ

पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात्पूर्णमुदच्यते ।
पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते ॥
ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः

हा मंत्र मूळ बृहदारण्यकोपनिषदांत आला आहे. तो च येथें वाजसनेयी संहितेंतील शेवटच्या एकसूक्तात्मक अध्यायाच्या आद्यन्तीं घेऊन त्या सूक्ताचें उपनिषत् बनविलें आहे. बृहदारण्यकोपनिषत् हें वाजसनेयी शुक्ल यजुर्वेदाच्या शतपथब्राह्मणांतून च निघालेलें आहे. अर्थात् तें ईशावास्योपनिषदाशीं सर्वथैव जुळून असणार हें उघड आहे.

अन्वयः -अदः पूर्णं; इदं पूर्णं; पूर्णात् पूर्ण उदच्यते.
पूर्णस्य पूर्णं आदाय पूर्णं एव अवशिष्यते.

अदः=तें=जगताला आंतून सर्वतोपरि व्यापून जगता बाहेर उरणारें जें अव्यक्त ब्रह्म तें—"स भूमिं विश्वतो वृत्वात्यतिष्ठद्दशाङ्गुलम्।"

पूर्ण=अंगांगी व शेषशेषी भावरहित एक च एक परिपूर्ण.

इदं=हें=जगद्रूप व्यक्त ब्रह्म. जों ज्ञानाचा विषय होतो आणि ज्यावरून सापेक्षतेनें त्या अव्यक्ताचा थांग लागतो.

पूर्ण=सर्वांगांनीं व सर्व परिस्थितींनीं संपन्न असें एक च एक परिपूर्ण.

उदच्यते=उंच उडतें, उदयाला येतें, उद्भव पावतें, उत्पन्न होतें, व्यक्तत्वाप्रत जातें. द्वंद्वरूप जगताची उत्पत्ति कथन करतांना पहिलें 'ऋत-सत्या' चें द्वंद्व ब्रह्मदेवाच्या म्हणजे व्यक्तब्रह्माच्या 'अभिद्धात्' =अभितप्त तपापासून 'अध्यजायत'= उपर्यजायत=उंच प्रकर्षानें जन्म पावलें असें जें त्याचें अघमर्षण ऋषीनें वर्णन केलें आहे तदनुसार हें पूर्ण त्या पूर्णापासून 'उदच्यते'=उंच उडतें असें येथें यथार्थ दर्शविलें आहे.

पूर्णात्पूर्णमुदच्यते=पूर्णापासून पूर्ण उंच उडतें. म्हणजे जें अव्यक्त-पूर्णांतून जन्म पावून बाहेर पडतें आणि व्यक्तता पावतें तें हि पूर्ण च असतें.

पूर्णस्य=पूर्णांतून किंवा पूर्णापासून. येथें षष्ठीचा अर्थ मागील 'पूर्णात्' प्रमाणें पंचमी आहे.

पूर्णं=हें सर्व ईशावास्य व्यक्त जगद्रूप.

आदाय=आंतून काढून घेतलें असतां किंवा वजा केलें असतां.

पूर्णं=तें अव्यक्त ब्रह्म.

अवशिष्यते=अवशिष्ट उरतें; वजाबाकीनें शिल्लक राहतें.

मंत्रार्थः—तें पूर्ण; हें पूर्ण; पूर्णापासून पूर्ण उदय पावतें. पूर्णांतून पूर्ण काढून घेतलें असतां पूर्ण च अवशिष्ट राहतें.

तें पूर्ण आणि हें पूर्ण म्हणजे अजगद्रूप अव्यक्त पूर्ण आणि जगद्रूप व्यक्तब्रह्म हि पूर्ण च होय. अर्थात् अशा दोन पूर्णांची बेरीज आणि वजाबाकी केली तर गणितशास्त्राच्या नियमाप्रमाणें उत्तर एक पूर्ण च येणार हें उघड आहे.

$$\circ + \circ = \circ \qquad \text{अव्यक्त} + \text{व्यक्त} = \text{पूर्ण}$$

$$\circ - \circ = \circ \qquad \text{अव्यक्त} - \text{व्यक्त} = \text{पूर्ण}$$

व्यक्त आणि अव्यक्त हें द्वंद्व आहे. तसें च कारण आणि कार्य, पूर्ण आणि अपूर्ण, स्थिर आणि चल, अजगत् आणि जगत्, स्थिति आणि गति, अस्ति (Being) आणि भवति (Becoming) हीं सर्व द्वंद्वें च होत. या द्वंद्वांची स्फुटता जगतांत आहे. कारण जगतांत च त्यांतील दोन्ही कोटी विभक्त होऊन कार्यकारी होणाऱ्या आहेत. जगताच्या बाहेर अजगत् स्थितींत ह्या उभय कोटी अविभक्त राहतात. अशा एक अद्वितीय अविभक्ताला 'निर्द्वंद्व' ही संज्ञा यथार्थ लागू पडते. हें निर्द्वंद्व कसें? तर द्वंद्वाच्या दोन दोन कोटी विभक्त करून त्यांना कार्यकारी करण्याचें सामर्थ्य ज्याच्या ठिकाणीं आहे असें. हें निर्द्वंद्व जगद्भावांत द्वंद्वांतील दोन दोन कोटींत स्फुट झालेलें असो वा अजगद्भावांत आपल्या शुद्ध अविभक्त स्थितींत अस्फुट राहिलेलें दिसो; तें पूर्ण आहे, एक आहे, अद्वितीय आहे यांत संशय नाहीं. किंबहुना पूर्ण आहे म्हणून 'एकमद्वितीयं' आहे किंवा 'एकमद्वितीयं' आहे म्हणून पूर्ण आहे.

(१) अदः पूर्णं, इदं पूर्णं=तें पूर्ण, हें पूर्ण.

(२) पूर्णात्पूर्णमुदच्यते=पूर्णांतून पूर्ण उदय पावतें.

(३) पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते—पूर्णांतून पूर्ण वजा केलें असतां बाकी पूर्ण च राहते.

सदर मंत्रांतून हे तीन सिद्धांत एकापुढें एक बाहेर पडतात. पैकीं पहिला सिद्धांत 'तें पूर्ण हें पूर्ण' म्हणजे तो 'ईश' पूर्ण आणि हें 'जगत्' हि पूर्ण, असा आहे. येथें ईश हा जगताला आंतून वेष्टून आहे तर जगत् हें ईशाला बाहेरून पांघरून आहे. बृहदारण्यकोपनिषदांत म्हटलें आहे—"तदेतदमृतं सत्येनच्छन्नं"=तें हें अमृत (ईशतत्त्व) जें सत्यानें (जगत्तत्त्वानें) झांकलें आहे. अर्थात् पूर्ण जें तें दोन्ही मिळून एक च आहे. अशा एकांत दुसरें कांहीं भरीला घालतां येत नाहीं किंवा त्यांतून निराळें कांहीं बाहेर काढतां येत नाहीं. येथें एकांतून दोहोंची सिद्धि दाखवून दोन्ही मिळून एक च दर्शवावयाचें असल्याकारणानें दोन्ही हि पूर्ण आहेत आणि दोहोंची वेरीजवजावाकी पूर्ण च आहे असें म्हटलें आहे. एकांतून जे दोन दिसतात ते केवळ अवस्थांतरानें होत. अजगद्भावांत जें एकरूप अव्यक्त तें जगद्भावांत अनेकरूप व्यक्त इतकें च. बाकी दोन्ही सारखे च पूर्ण. अजगद्भावांतील एकमेव रूपांत 'नेह नानास्ति किंचन' अशा प्रकारच्या संख्यातीत निर्द्वंद्वाची उपलब्धि होते तर जगद्भावांतील नानागुणरूपांत शून्यापासून अनंतापर्यंत द्वंद्वसृष्टींतील सर्व संख्येची उपपत्ति लागते. सारांश, जगत् ही ईशाची प्रकृति असल्यामुळें असें जगत् ईशापासून निराळें नाहीं व द्वंद्व ही निर्द्वंद्वाची प्रकृति असल्यामुळें असें द्वंद्व निर्द्वंद्वापासून भिन्न नाहीं. म्हणून जसें 'तें' म्हणजे ईश पूर्ण तसें 'हें' म्हणजे जगत् हि पूर्ण च होय. येथें कोणी पूर्ण आणि कोणी अपूर्ण असें पूर्णापूर्णाचें द्वंद्व नाहीं तर दोन्ही पूर्ण म्हणजे दोन्ही निर्द्वंद्व आहेत. किंबहुना एका च वस्तूला हीं दोन नांवें आहेत. जें ईश तें च जगत्. तथापि येथें Immanence a la Aristotle (आरिस्टॉटल्च्या पद्धतीचें केवळ विश्वव्यापकत्व) नाहीं-कारण Immanence (केवळ 'विश्वव्यापक) आणि Transcendence

(केवळ विश्वातिरिक्त) हें एक द्वंद्व च आहे. अर्थात् अशा द्वंद्वांतील 'तें' नाहीं आणि 'हें' नाहीं. मग त्याला ईश म्हणा वा जगत् म्हणा. तें एकमेवाद्वितीयं आहे. पण अशा स्थितींत तें बुद्धीच्या, ज्ञानाच्या, विचाराच्या; वाचेच्या अतएव संख्येच्या पलीकडे आहे. अर्थात् विचारांत घेण्याकरितां, ज्ञानांत आणण्याकरितां, शब्दांत उतरण्याकरितां तें द्वंद्वांत म्हणजे संख्येंत आलें पाहिजे हें उघड आहे. द्वंद्व म्हणजे दोन दोन सद्वितीय कोटी. त्यांची सिद्धि एकमद्वितीयं निर्द्वंद्वाच्या पोटांत सहाभिव्यक्तत्वानें होते. असें द्वंद्व 'अदः–इदं'='तें–हें'=ईश–जगत्=स्थिर–चल= Being–Becoming=सत्–भवत्=पुरुष–प्रकृति=Potentiality–Actuality हें होय. हा ज्ञानाचा संकेत आहे. ज्ञान मानवी आहे. आणि त्याची सिद्धि असा संकेत धारण केल्यावांचून शक्य नाहीं.

'पूर्णमदः'=अदःपूर्णं=तें पूर्ण. यांत 'अदः' शब्दाचा अर्थ प्रस्तुत उपनिषदांतील 'ईशावास्यमिदं सर्व' या पहिल्या मंत्रांत जो पहिला 'ईश' शब्द आला आहे तो च घेणें योग्य आहे. कारण यद्यपि 'अदः' या सर्वनामाला दुसरे आत्मा, ब्रह्म, पुरुष इ० हे शब्द मूलकारणतत्त्वार्थानें लागत असले तथापि त्यांचे अर्थ निरनिराळे आहेत. आत्मा=श्वसनकर्मांत असणारा आणि गतित्वांत येणारा;—असा आत्मा चलस्वरूप आहे. ब्रह्म=वृद्धिमंत होऊन पूर्णत्वांत जाणारें;—असें ब्रह्म फलस्वरूप आहे. पुरुष=पुरांत म्हणजे महानांत म्हणजे देहांत किंवा बुद्धींत शयन करणारा;—असा पुरुष स्थिरस्वरूप आहे. अशा अनेक पुरुषांत सर्वश्रेष्ठ जो पुरुषोत्तम तो मूळारंभीं जरी एकमद्वितीयं मानला तरी येथें 'अदः' शब्दानें त्याची प्रतीति येत नाहीं तर येथें त्या शब्दानें 'ईश' प्रतीत होतो. ईश=रस=वस्तूंतील सारसर्वस्व=जगतांतील गतिमत्व=द्रव्यांतील चैतन्य. द्रव्य शब्दाचा मूळ धात्वर्थ जें गर्तांत सिद्ध होतें आणि गर्तांत राहतें तें द्रव्य असा आहे, आणि चैतन्य ही त्या गर्तांतील अधिष्ठात्री शक्ति आहे.

असा ईश पूर्ण आहे. आणि हें त्याचें पूर्णत्व येथें 'पूर्णमदः' या शब्दांनीं निर्दिष्ट केलें आहे.

'पूर्णमिदं'=इदं पूर्णं=हें पूर्ण. येथें 'इदं' शब्दानें सूक्ताच्या पहिल्या मंत्रांतील 'इदं सर्वं यत्किंच जगत्यां जगत्'—हें सर्व जें कांहीं जगतांत जगत् आहे तें इतका येथें ध्वनित होत आहे. आतां जगतांत जें कांहीं जगत् आहे तें सर्व 'ईशावास्य' म्हटलें आहे. अर्थात् 'अदः' आणि 'इदं' हें द्वंद्व दोन पूर्णापूर्ण कोटींचें नाहीं तर केवळ दोन पूर्ण कोटींचें आहे आणि त्यांतील दोन्ही कोटी सारख्या च भावदर्शक आहेत. यावरून हें द्वंद्व स्थळाला धरून नसणार तर काळाला धरून मानावें लागणार हें उघड आहे. कारण पूर्ण म्हटलें कीं तें एक असावयाचें, दोन नसावयाचीं. मग येथें या दोन पूर्णांच्या द्वंद्वांत एका काळीं तें पूर्ण आणि दुसऱ्या काळीं हें पूर्ण असें मानल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. पूर्ण विरुद्ध अपूर्ण, किंवा अपूर्ण विरुद्ध अपूर्ण हीं द्वंद्वें स्थलांतरानें सिद्ध होतील; पण पूर्ण विरुद्ध पूर्ण हें द्वंद्व केवळ कालांतरानें च निघूं शकेल, एरवीं निघणार नाहीं. स्थलांतरित द्वंद्वांत काल एक, वस्तु भिन्न असतात; तर कालांतरित द्वंद्वांत वस्तु एक, अवस्था भिन्न असतात. एका काळीं 'तें' म्हणजे 'ईश' आणि दुसऱ्या काळीं 'हें' म्हणजे 'जगत्'. जगताच्या अगोदर 'तें' आणि जगतांत 'हें'. एका काळीं त्याचे ठायीं ह्याची उपपन्नता (Potentiality) आहे तर दुसऱ्या काळीं ह्याचे ठायी त्याची संपन्नता (Actuality) आहे. तें जें एका काळीं अचल (Static) स्थितींत असतें तें दुसऱ्या काळीं चल (Dynamic) स्थितींत उतरतें आणि या प्रकारें दोन निरनिराळ्या काळांत आपल्या दोन निरनिराळ्या अवस्था प्रदर्शित करितें. तथापि दोन्ही अवस्थांत तें सारखें च पूर्ण असते, त्यांत किमपि न्यूनत्व आलेलें नसतें वा आधिक्य झालेलें नसतें.

या प्रकारें 'तें' आणि 'हें' म्हणजे तस्थिवान् ईश आणि गतिवान् ईश, स्थावर ईश आणि जंगम ईश, बैठा ईश आणि चालणारा ईश असें जें या दोन पूर्ण कोटींचें द्वंद्व त्यांत या दोहोंचा संबंध काय आहे हा यापुढें प्रश्न उत्पन्न होतो. इतर द्वंद्वांतील दोन दोन कोट्यांप्रमाणें त्या सहाभिव्यक्त आहेत का एकमेकींपासून उत्पन्न झाल्या आहेत? तर येथें त्या एकमेकींपासून उत्पन्न झाल्या आहेत. म्हणून दुसरा सिद्धांत मांडला कीं 'पूर्णात्पूर्णमुदच्यते'=पूर्णापासून पूर्ण उदय पावतें. येथें स्थिरापासून चल निघतें असें म्हटलें म्हणजे स्थिर हें कारण आणि चल हें कार्य, स्थिर हा जनक आणि चल हें जन्य असा त्यांत कार्यकारणभाव किंवा जन्यजनकसंबंध मानावा लागतो. पण येथें एकाच्या उत्पत्तींत दुसऱ्याचा लय असतो किंवा एकाच्या जननांत दुसऱ्याचा यज्ञ घडतो किंवा एकाच्या सिद्धींत दुसऱ्याचें रूपांतर होतें आणि त्यायोगें पुनः येथें एका काळीं एक च शिल्लक राहतें. तथापि येथें लय कोणाचा आणि उत्पत्ति तरी कोणाची? ईश हा 'अज' आणि 'अव्ययात्मा' म्हटला आहे. त्याचे ठायीं उत्पत्ति आणि लय दोन्ही संभवत नाहींत. मग जेव्हां तो आपल्या प्रकृतीच्या ठायीं आश्रय करून आत्ममायेनें अनेकांत व्यक्तता पावतो तेव्हां तीं च जगतांत भूतमात्रें सिद्ध होऊन त्यांचा तो ईश्वर बनतो. तथापि ही गोष्ट तरी त्याच्या मूळच्या 'निर्द्वंद्व' स्वरूपांत 'प्रकृति' (प्र+कृति=प्रकर्षानें कृति किंवा प्रकृष्ट कृति=क्रियाशक्ति=Dynamic force) आणि 'माया' (मा+या=न चालणें म्हणजे चलत्व नसणें=गुणशक्ति=Static force) या द्वंद्वाचें बीज असतें म्हणून च घडून येते. जावत्कालपर्यंत तो या प्रकृति-मायेच्या द्वंद्वांत उतरत नाहीं तावत्कालपर्यंत त्याला 'ईश' ही संज्ञा सुद्धां देतां येणें शक्य नसतें. अर्थात् जगताची निर्मिति झाल्यावर च ईश आणि जगत् हें द्वंद्व स्फुटता पावतें. पण तें दोन्ही पूर्ण कोटींचें असतें. कारण स्थिरता झाली तरी ती ईशाची

आणि चलत्व आलें तरी तें ईशाला च. मिळून दोहोंत अज आणि अव्ययात्मा जो भूतांचा ईश तो एक च आहे. द्वंद्व हें केवळ त्यावर पडलेल्या 'जगतस्तस्थुषश्च' म्हणजे स्थावरजंगमांच्या अवस्थाद्वयाचें आहे. म्हणून 'अदः'=तें म्हणजे तस्थिवान् ईश आणि 'इदं'=हें म्हणजे गतिवान् ईश यांत पौर्वापर्यानें त्याच्यापासून हें उदय पावलें असें येथें यथार्थ म्हटलें आहे. परंतु सदर अवस्थाभेदानें त्या ईशांतील पूर्णत्वाची किमपि हानि होत नसल्यामुळें 'पूर्णात्पूर्णमुदच्यते' असा येथें संख्येच्या परिभाषेंत सिद्धांत मांडला आहे.

आतां यापुढें पूर्णांतून पूर्ण काढून घेतलें असतां बाकी शिल्लक काय राहतें? असा प्रश्न उत्पन्न होतो. इतर संख्येंतील गणितांत एका संख्येंतून तितकी च संख्या काढून घेतली असतां बाकी शून्य राहते, किंवा तिच्या पेक्षां कमी संख्या काढून घेतली असतां बाकी तीहून कमी राहते. पण येथें काय घडतें? येथें पूर्णांतून पूर्ण काढून घेतलें असतां बाकी कांहीं शिल्लक राहते, कीं कांहीं च रहात नाहीं? याचें उत्तर देण्याकरितां तिसरा सिद्धांत मांडलाः—'पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते'=पूर्णांतून पूर्ण काढून घेतलें असतां बाकी पूर्ण च राहते. अर्थात् येथें पूर्णांतून पूर्ण वजा केलें असतां बाकी शून्य म्हणजे कांहीं च न उरणें असें घडत नाहीं तर पुनः तितकें च पूर्ण अवशिष्ट राहतें. इतर संख्येंतील वजाबाकीच्या नियमापेक्षां हा नियम निराळा आहे, अद्भुत आहे, अपूर्व आहे.

संख्येचा संबंध व्यक्त जगताशीं येतो. व्यक्त जगत् संख्येंत चालतें. संख्या दोहोंपासून सुरू होते. तें दोन द्वंद्व असतें. त्यांतील प्रत्येक सद्वितीय म्हणजे द्वितीयसहित असतें. अशा दोन सद्वितीय एकांचा गुणाकारभागाकार एक च असतो पण बेरीज दोन व वजाबाकी शून्य येते. अर्थात् येथें नियम हा कीं दोन एकांचा गुणाकारभागाकार होत नाहीं पण बेरीज-

वजावाकी होते. गुणाकारभागाकार द्वंद्वापासून पुढें चालतो, द्वंद्वांतील एकेका कोटींत चालत नाहीं. पुनः बेरीज–वजावाकी आणि गुणाकार–भागाकार हीं गणितशास्त्रांतील द्वंद्वें च आहेत आणि गणितशास्त्र हें संख्येंत सिद्ध होणारें आहे. अर्थात् तें सांख्यशास्त्रानुवर्ति आहे. सांख्यशास्त्राची सुरवात द्वंद्वापासून आहे. अशा द्वंद्वांतील एकेकांतून बेरीज–वजावाकींचा उगम आहे तर दोनदोनांतून गुणाकारभागाकारांचा आहे. पैकीं बेरीजवजावाकी हें गणितशास्त्रांतील पूर्वद्वंद्व म्हटलें तर गुणाकार-भागाकार हें उत्तरद्वंद्व ठरतें. त्यांतील गुणाकारांत जसा बेरजेचा समावेश होतो तसा भागाकारांत वजावाकीचा होतो. कोणत्या हि संख्येला १ या संख्येनें गुणिलें वा भागिलें असतां गुणाकार व भागाकार तो च येतो म्हणजे १ या संख्येनें कोणत्या च संख्येला गुणतां व भागतां येत नाहीं; जसें:—

१ × १ = १   १ ÷ १ = १

२ × १ = २   २ ÷ १ = २

अर्थात् यावस्तन द्वंद्वांतील १ । १ संख्येंत गुणाकार व भागाकार उपस्थित च होऊं शकत नाहींत ही गोष्ट निर्विवाद सिद्ध होते. परंतु या एकेकांत बेरीज व वजावाकी हें द्वंद्व मात्र पूर्णपणें परिस्फुट होतें, जसें:—

१ + १ = २   १ – १ = ०

अशा द्वंद्वांतील बेरजेंत जितकी संख्या मिळवावी तितकी च वृद्धि आणि जितकी वजा करावी तितकी च न्यूनता घडून येते, जसें:—

१ + १ = २   २ + १ = ३   ३ + २ = ५

२ — २ = ०   ३ — २ = १   ५ — ३ = २

पुनः या बेरीजवजावाकींच्या द्वंद्वांत वजावाकी ही अंतिमस्थानीं किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे मूलस्थानीं शून्यांत येऊन उतरते. शून्य म्हणजे संख्येचा अभाव. कांहीं नसणें तें शून्य. निरपेक्ष अभाव किंवा नैया-

यिकांच्या भाषेंत अत्यन्ताभाव म्हणजे शून्य. अशी शून्यलब्धि गणितशास्त्रांतील बेरीजवजाबाकींच्या द्वंद्वांत वजाबाकीनें शेवटच्या स्थानीं सिद्ध होते. म्हणजे संख्येच्या आरंभापूर्वी संख्येच्या प्रागभावांत शून्य असतें आणि संख्येचा आरंभ १ + १ = २ असें जें दोन एकांचें एक द्वंद्व त्यांत होतो. सारांश, संख्येची उत्पत्ति १ + १ अशा दोन एकांच्या बेरजेंतील द्वंद्वांत असते तर लय १ − १ अशा त्या दोन एकांच्या वजाबाकींतील शून्यांत घडून येतो; आणि हें शून्य संख्येच्या बेरजेंत कांहीं अडथळा उत्पन्न करीत नाहीं म्हणजे १ + ० ही बेरीज तितकी च राहते, कमी होत नाहीं आणि जास्त होत नाहीं; पण गुणाकारांत मात्र तें संख्येला पार नष्ट करतें, जसें १ × ० = ०

आतां हें शून्य म्हणजे कांहीं नसणें असें म्हटलें - तर तें च 'असत्' होय. मग सृष्टीच्या आरंभीं काय होतें? अशा प्रकारचें शून्यासारखें असत् होतें काय? तैत्तिरियोपनिषदांत 'असद्वा इदमग्र आसीत्'= मूळारंभीं असत् होतें असें म्हटलें आहे. असें असत् निरपेक्ष मानणें हा असद्वाद किंवा शून्यवाद होय. परंतु सांख्यशास्त्र असद्वाद मानीत नाहीं. सांख्यांचा सिद्धांत अर्वाचीन भौतिकशास्त्रज्ञांप्रमाणें च ' Ex Nihilo Nihil fit'=' नावस्तुनो वस्तुसिद्धिः '=अवस्तूपासून वस्तुसिद्धि नाहीं म्हणजे असतापासून सद्भाव नाहीं असा आहे. याला च ते सत्कार्यवाद म्हणतात. म्हणून ते कधीं हि शून्यांतून एक झालें असें मानणार नाहींत. ते एकदम द्वंद्व म्हणजे १+१ मानतात. ते वजाबाकीनें कधीं च शून्यांत उतरणार नाहींत किंवा भागाकारानें एकमेवांत हि येणार नाहींत. शून्य हें संख्येच्या बाहेर आहे आणि एकांत संख्येची सुरवात नाहीं. म्हणून सांख्य हे जसे बेरीज आणि गुणाकार यांना महत्त्व देतील तसे वजाबाकी आणि भागाकार यांना देणार नाहींत. वजाबाकीनें जें शून्यत्व येतें तें संख्येच्या बाहेर अव्यक्त

असतें. म्हणून व्यक्तमध्यांत संचार करणाऱ्या सांख्यांचा तो कदापि विषय होऊं शकत नाहीं. अर्वाचीन 'केमिस्ट्री' मध्यें म्हणजे रसायनशास्त्रांत—आणि हें शुद्ध उष्णताशास्त्र आहे—असें एक निरपेक्ष शून्य (Absolute Zero) मानण्याचा प्रघात आहे आणि तें फारेनहाईट प्रमाणपद्धीवर –२७३° अंशावर येतें असा संकेत आहे. परंतु याचा प्रत्यय शास्त्राला कधीं च येण्यासारखा नसतो. शून्य ही अव्यक्त कोटी असल्याकारणानें ती ज्ञानाच्या कक्षेंत येऊं शकणार नाहीं. ही शुद्ध असत् कोटी होय. मग अशा असतापासून सत् कसें उत्पन्न होणार—. 'कथं वा असतः सज्जायेत ? '—अशी शंका घेऊन छांदोग्योपनिषदानें 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत' = हे मुला, मूळारंभीं केवळ सत्च होतें, असा सिद्धांत मांडला. अर्थात् हें शून्य म्हणजे निरपेक्ष नसणें नव्हे, तर असणें आहे. पण हें असणें कसें असणार? तर शून्याच्या स्वरूपासारखें पण शून्य नाहीं असें. येथें नास्तिवाद (Negativism) नाहीं तर निरपेक्ष अस्तिवाद (Absolute (Positivism) आहे. येथें बौद्धांच्या मार्गावरील शून्यवाद (Zeroism) नाहीं, तर वेदांच्या मार्गावरील पूर्णवाद (Perfectism) आहे. आणि बुद्धि आणि ज्ञान यांत जें अंतर आहे तें च बौद्ध आणि वैदिक यांत आहे. कारण वेद म्हणजे ज्ञान म्हटलें तर त्यांत च खरें बुद्धीचें फल आहे. वरील रसायनशास्त्रांतील निरपेक्ष शून्याचें च उदाहरण घेतलें आणि त्यांत उष्णतेचा पूर्ण अभाव पाहिला तरी तेथें शीततेची परमावधि मानावी लागणार हें उघड आहे. कारण शीतोष्णाच्या द्वंद्वांत उष्णाला विरुद्ध कोटी शीत आहे, आणि जेथें शीत संपेल तेथें उष्ण सुरू होईल आणि उष्ण संपेल तेथें शीत सुरू होईल असा त्यांचा द्वंद्विक नित्य संबंध आहे. हा संबंध पुढील आकृतीवरून चांगला विशद होईलः—

उष्णाचें शून्य   उष्णाची परमावधि



शीताची परमावधि   शीताचें शून्य

पूर्ण म्हणजे काय ? त्याला संख्येंत स्थान कोठें येतें ? हा पुढील प्रश्न आहे. बेरीजवजाबाकीचें द्वंद्व हें संख्येच्या अंकगणितांतील मूलद्वंद्व म्हटलें म्हणजे त्यांतील बेरजेंत वृद्धि होते आणि वजाबाकींत ऱ्हास घडतो. तथापि बेरजेंत वृद्धि मंदगतीनें चालते पण वजाबाकींत ऱ्हास शून्यलब्धी पर्यंत पोंचतो. म्हणून गणितशास्त्राच्या विकसनांत बेरीजवजाबाकींपुढें गुणाकारभागाकारांचें दुसरें द्वंद्व उमटतें. तेथें गुणाकारांत वृद्धि झपाट्यानें चालते पण भागाकारांत ऱ्हास एकापर्यंत च उतरतो, पलीकडे शून्याला जाऊन मिळत नाहीं. बेरजेचा मूलांक (unit) १ असतो, तर गुणाकाराचा मूलांक १ + १ म्हणजे दोन एकांची बेरीज असतो. याला च द्वंद्व म्हणतात. द्वंद्वांतील प्रत्येक स्वतंत्र असतें पण सापेक्षतेनें सद्वितीय दिसतें, किंवा सद्वितीयत्वानें सापेक्ष होतें. हें प्रत्येक गुणरूपानें व क्रियाशक्तीनें भिन्न असतें म्हणून त्यांत पूर्णपणें विरोध दिसतो पण त्यांत च साहचर्याचें बीज असतें. अशा दोन स्वतंत्र एकांच्या बेरजेंत दोन ही संख्या पैदा होते आणि तें एक द्वंद्व बनतें, तर त्यांच्या गुणाकारांत जें एक निघतें तें निर्द्वंद्व पदाला जातें. असें निर्द्वंद्व एकमद्वितीयं असतें. अर्थात् तें संख्यातीत म्हणजे गणितशास्त्राच्या पलीकडे राहतें.

बेरजेंतील वृद्धि बाहेरून संख्येला संख्या मिळून सिद्ध होते तर गुणाकारांतील वृद्धि आंतून संख्येनें गुणून चालूं लागते, अशा दोन्ही वृद्धींचें स्वरूप निरनिराळें असतें. मग त्या जरी एका संख्येंत दिसल्या तरी हरकत नाहीं. उदाहरणार्थ,

२ + २ = ४ ३ + ३ = ६ बेरजेनें वृद्धि

२ × २ = ४ ३ × २ = ६ गुणाकारानें वृद्धि

याला दृष्टांत द्यावयाचा तर अजीवसृष्टींत घडणारी एखाद्या स्फटिकाच्या ठिकाणची बाहेरून वृद्धि आणि जीवसृष्टींत घडणारी जीवशरीराच्या ठिकाणची आन्तर्वृद्धि, हा देतां येईल. दोन्ही वृद्धि च. पण दोहोंच्या पद्धति निराळ्या, गुण निराळे, क्रियाशक्ति निराळ्या. गणितशास्त्राच्या मापेंत २ + २ = ४ आणि २ × २ = ४ हे दोन्ही बेरीजगुणाकारांचे परिणामांक एक असतील म्हणून सारखे दिसतील पण गुणशास्त्राच्या दृष्टीनें त्यांची रूपें भिन्न होतील, त्यांतून कर्में निराळीं घडतील. याचा प्रत्यय गणितशास्त्रांत हि दिसून येगारा आहे. मात्र तेथें १।१ ह्या संख्या घेऊन त्यांची बेरीज गुणाकार करून पहावा. १ × १ = १ हें दोन सद्वितीय एकांचें दांपत्य आहे. तें एक निरपेक्ष आहे, अद्वितीय आहे, निर्द्वंद्व आहे. त्यांतील दोन अंगें एका अंगीमध्यें पूर्ण मिळून गेलीं आहेत. परंतु ही मिळणी बेरजेनें झालेली नाहीं तर गुणाकारानें झालेली आहे. अशा मिळणींत द्वैताचा अंश हि रहात नाहीं. म्हणून याला अद्वैत म्हणतां येतें. परंतु हें अद्वैत निरपेक्ष करतां येत नाहीं. कारण तें एकदां निरपेक्ष केलें कीं द्वैताद्वैत हें द्वंद्व च मोडलें. आणि द्वंद्व मोडलें कीं निर्द्वंद्व कोठें राहिलें? तर हें अद्वैत द्वैतासहित आहे. निर्द्वंद्वस्थितींत असेंपर्यंत अद्वैत, द्वंद्वांत उतरलें कीं द्वैत. द्वंद्व अविभक्त राहिलें कीं अद्वैत, विभक्त झालें कीं द्वैत. द्वैताद्वैत हे शब्द तोडणें आणि जोडणें या क्रियांना धरून उपस्थित होतात.

तुटलें कीं दोन, जुगलें कीं एक. जुगलें कीं असें जुगतें कीं त्यांत द्वैताचा मागमूस रहात नाहीं. पण त्यांत च तुटण्याचें बीज असतें. म्हणून द्वैत हि शाश्वत नाहीं व अद्वैत हि शाश्वत नाहीं तर द्वैताद्वैत म्हणजे निर्द्वंद्व शाश्वत आहे. निर्द्वंद्वांत जोडणी द्वैताद्वैतांची आहे म्हणून त्याला द्वैत हि म्हणतां येणार नाहीं आणि अद्वैत हि म्हणतां येणार नाहीं. दोहोंचें मिळून तें एक आहे आणि सदैव तें अशा दोहोंत च राहणारें आहे. अशा एकांतील जीं दोन, तीं द्वंद्वांतील दोन एकांच्या घेरजेंत संख्येमध्यें उतरतात आणि गुणाकारानें अपरंपार वृद्धि पावतात.

गणितशास्त्रांतील बेरीजवजावाकींच्या द्वंद्वांत *वजावाकीमध्यें* संख्या शून्याचे ठायीं स्तब्ध होते म्हणजे संपते, गुणाकारभागाकारांच्या द्वंद्वांत गुणाकारामध्यें ती अनंतावधीला पोंचते म्हणजे कधीं च संपत नाहीं. हा गुणाकार *संख्येच्या वर्गशक्तींत किंवा शक्तिवर्गांत* अनंतावधीपर्यंत चालतो, जसें:—

$$२^{अ} = २ \times २ \times २ \times २ \times २ \ldots\ldots\ldots\ldots \text{ अनंतापर्यंत}$$

$$३^{अ} = ३ \times ३ \times ३ \times ३ \times ३ \ldots\ldots\ldots\ldots \text{ ,, ,,}$$

$$\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots$$

$$१००^{अ} = १०० \times १०० \times १०० \times १०० \times १०० \text{ ,, ,,}$$

तथापि अनंतावधीचें स्थान हें पुनः संख्येच्या बाहेरचें च स्थान होय. संख्येच्या परिभाषेंत अनंत हा शब्द कधीं च सिद्ध होणार नाहीं. संख्या सांत आहे. तिला जसा आदि आहे तसा च अंत आहे. म्हणून एका बाजूनें जसें शून्य तसें दुसऱ्या बाजूनें आनंत्य. दोन्ही संख्येच्या बाहेर. दोन्ही अव्यक्त. संख्या या दोहोंच्या दरम्यान म्हणजे व्यक्तमध्यांत चालते. आद्यन्तांच्या पलीकडे ती अव्यक्तांत स्तब्ध होते. आतां आदीच्या पलीकडील शून्य हें जसें ज्ञानाला

गोचर होत नाहीं तसें अन्ताच्या पलीकडील आनन्त्य हि त्याच्या कक्षेंत येत नाहीं. तथापि शून्य हा सताचा अभाव म्हटला तर अनंत हा पूर्ण भाव आहे. शून्यांत कांहीं नाहीं अशी स्थिति मानली तर अनंतांत पूर्ण स्थिति मानावी लागते. शून्य आणि पूर्ण या दोहोंचें संख्येच्या दृष्टीनें रूप एक च आहे पण दोहोंचीं स्थानें मात्र भिन्न आहेत. एक आदिमस्थानीं आहे तर दुसरें अंतिमस्थानीं आहे. संख्येच्या दृष्टीनें दोन्ही संख्यातीत, दोन्ही सारखीं च एकमेवाद्वितीय, निरपेक्ष, निरालंब, निर्वेद, निर्ज्ञान, निःसंख्य होत. पण एक शुद्ध अभावरूप असत्‌ तर दुसरें पूर्ण भावरूप सत्‌. शून्यांत संख्येला स्थान नाहीं, अनंतांत संख्येचें मान नाहीं. म्हणून आदिमस्थानच्या संख्योत्पत्तीपूर्वीच्या स्थितीला जर शून्य म्हटलें तर अंतिमस्थानच्या कधीं न संपणाऱ्या स्थितीला समुच्चयानें पूर्ण म्हणतां येतें. दोहोंचें गुणरूप निराळें असतें. शून्य=अनुत्पत्तींत म्हणजे अजत्वांत निरपेक्षतः नसणें. पूर्ण=अनंतत्वांत म्हणजे अमरत्वांत निरपेक्षतः असणें. असे हे शून्य विरुद्ध पूर्ण दोन परस्परविरुद्ध वाद आहेत. शून्यासारखें च पूर्ण पाहणारे व दोन्ही एक च मानणारे शून्यवादी

शून्यमदः शून्यमिदं शून्याच्छून्यमुदच्यते ।
शून्यस्य शून्यमादाय शून्यमेवावशिष्यते ॥

असा सिद्धांत मांडतील, तर 'अयमात्माब्रह्म' वादी जें अंतिमस्थानीं पूर्ण तें च आदिमस्थानीं घेऊन

पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात्पूर्णमुदच्यते ।
पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते ॥

असा सदर मंत्रांत म्हटल्याप्रमाणें यथार्थ उपन्यास करतील.

सांख्यदर्शनान्वयें संख्याशास्त्रापासून गणितशास्त्र निर्माण होतें. अशा गणितशास्त्राचे दोन भाग पडतात (१) अंकगणित, आणि (२) बीजगणित. अंकगणितांत जी संख्येची वृद्धि बेरीजगुणाकारांच्या द्वारें सुरू होते ती च पुढें बीजगणितांत अत्यंत सुलभतेनें आणि सौकर्यानें अपरंपार विकास पावते. अशा बीजगणितांत अनेक अंकांच्या गटांची अक्षरांत बीजें घेऊन त्यांची वृद्धि आणि विकास अनंतापर्यंत दर्शविला जातो. येथें त्याला वैशेषिकदर्शनांतील नानात्वाची पुष्टि मिळते. तथापि खरें पाहतां वैशेषिकदर्शनान्वयें संख्याशास्त्रांत भूमितिशास्त्राचा म्हणजे पदार्थांच्या रूपमिति किंवा आकारमिति शास्त्राचा उदय होतो. ह्या आकारमितींत क्षेत्राचें सांगोपांग मापन पडतें. पुनः त्यांचे दोन भाग पडतात (१) त्रिकोणमिति, आणि (२) वर्तुळमिति. त्रिकोणमितीचा च विकास पुढें वर्तुळमितींत होतो आणि तेथें भूमितिशास्त्राचें पर्यवसान दिसतें. अंकशास्त्राचा आरंभ द्वंद्वांतील एकापासून होतो तर भूमितिशास्त्राचा रेषेंतील बिंदूपासून होतो. अशा अंकशास्त्राला धरून जर वरील 'अदः' आणि 'इदं'च्या बेरीजवजाबाकींचा विचार केला. तर त्यांत पुढीलप्रमाणें अनवस्थाप्रसंग उत्पन्न होण्याचा संभव असतो:—

एकमदः एकमिदं एकादेकमुदच्यते ।
एकस्यैकमादाय शून्यमेवावशिष्यते ॥

म्हणजे एकांतून एक काढून घेतलें असतां सदर शास्त्राप्रमाणें बाकी एक उरत नाहीं तर शून्य उरतें. याप्रकारें शून्य, एक आणि अनंत किंवा पूर्ण यां तीन राशींत पुढील चार द्वंद्वें दृष्टोत्पत्तीस येतातः—

०	विरुद्ध	१
१	,,	अनेक........अनंतापर्यंत
०	,,	अनंत........पूर्णापर्यंत
निरपेक्ष १	,,	१ सापेक्ष

पूर्ण म्हणजे काय ? पूर्ण म्हणजे ज्याचे पोटांत सांख्यांचें प्रकृति-पुरुष हें द्वंद्व आहे. पुनः प्रकृतिपुरुषांच्या पोटांत वैशेषिकांचे सहा पदार्थ आहेत व त्या षट्पदार्थांतील 'द्रव्य' नामक पदार्थांत नऊ प्रकार आहेत. त्यांतील आकाशादि पंचमहाभूतें, दिक्, काल, आत्मा आणि मन अशा सर्वांसकट जें एकमेवाद्वितीय तें पूर्ण होय. अशा पूर्णांत ज्या अर्थी दिक्, काल आणि आकाश यांचा समावेश होतो त्याअर्थी त्या पूर्णांतून बाहेर कोण उदय पावूं शकेल ? त्या पूर्णांतून बाहेर काय काढतां येईल ? असें कांहीं बाहेर पडणें पुढील दोन कारणांनीं अशक्य आहे.—(१) तें पूर्ण असल्याकारणानें त्यांतून बाहेर कांहीं काढून ठेवण्यास जागा च नाहीं. बाहेर आकाश नाहीं किंवा दिक् नाहीं. मग बाहेर काढलेलें रहावयाचें कोठें आणि अगोदर तें काढावयाचें च कसें ? बाहेर असा शब्द उत्पन्न होण्यास येथें कांहीं शक्यता च नाहीं; व (२) पूर्णांतून जर कांहीं बाहेर निघालें तर अपूर्ण च निघणार आणि मग दोन्हीं अपूर्ण राहणार याची वाट काय ? परंतु येथें तर पूर्णांतून बाहेर पूर्ण च निघतें असें म्हटलें आहे. पूर्णांतून बाहेर पूर्ण कसें निघेल ? वस्तुतः कशांतून कांहीं निघत च नाहीं. जें आहे तें एक च पूर्ण आहे. पूर्ण या शब्दांत वजाबाकी वगैरे कांहीं सांख्यिक क्रिया उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. असें पूर्ण अक्षरशः संख्यातीत म्हणजे गणितातीत आहे. मग येथें म्हटलें 'तें' पूर्ण, 'हें' पूर्ण. एक पूर्ण दुसऱ्या पूर्णांतून निघालें. एक पूर्ण दुसऱ्या पूर्णांतून काढलें असतां बाकी पूर्ण च राहतें.

पूर्ण कशाला म्हणतां येईल ? हा दुसरा प्रश्न. जें 'एकमेवाद्वितीयं' तें पूर्ण म्हणतां येईल. हें अद्वितीय-एक एक—निरपेक्ष होय. नासदीयसूक्तांत म्हटल्याप्रमाणें 'तस्माद्धान्यन्न परः किंचनास' अशा स्वरूपाचें तें एक आहे. अशा एकांतून दोन कशीं निघणार ?

सांख्यदर्शनान्वयें संख्याशास्त्रापासून गणितशास्त्र निर्माण होतें. अशा गणितशास्त्राचे दोन भाग पडतात (१) अंकगणित, आणि (२) बीजगणित. अंकगणितांत जी संख्येची वृद्धि बेरीजगुणाकारांच्या द्वारें सुरू होते ती च पुढें बीजगणितांत अत्यंत सुलभतेनें आणि सौकर्यानें अपरंपार विकास पावते. अशा बीजगणितांत अनेक अंकांच्या गटांची अक्षरांत बीजें घेऊन त्यांची वृद्धि आणि विकास अनंतापर्यंत दर्शविला जातो. येथें त्याला वैशेषिकदर्शनांतील नानात्वाची पुष्टि मिळते. तथापि खरें पाहतां वैशेषिकदर्शनान्वयें संख्याशास्त्रांत भूमिति-शास्त्राचा म्हणजे पदार्थांच्या रूपमिति किंवा आकारमिति शास्त्राचा उदय होतो. ह्या आकारमितींत क्षेत्राचें सांगोपांग मापन घडतें. पुनः त्याचे दोन भाग पडतात (१) त्रिकोणमिति, आणि (२) वर्तुळमिति. त्रिकोणमितीचा च विकास पुढें वर्तुळमितींत होतो आणि तेथें भूमिति-शास्त्राचें पर्यवसान दिसतें. अंकशास्त्राचा आरंभ द्वंद्वांतील एकापासून होतो तर भूमितिशास्त्राचा रेषेंतील बिंदूपासून होतो. अशा अंकशास्त्राला धरून जर वरील 'अदः' आणि 'इदं'च्या बेरीजवजाबाकींचा विचार केला तर त्यांत पुढीलप्रमाणें अनवस्थाप्रसंग उत्पन्न होण्याचा संभव असतो :—

एकमदः एकमिदं एकादेकमुदच्यते ।
एकस्यैकमादाय शून्यमेवावशिष्यते ॥

म्हणजे एकांतून एक काढून घेतलें असतां सदर शास्त्राप्रमाणें बाकी एक उरत नाहीं तर शून्य उरतें. याप्रकारें शून्य, एक आणि अनंत किंवा पूर्ण या तीन राशींत पुढील चार द्वंद्वें दृष्टोत्पत्तीस येतातः—

०	विरुद्ध	१
१	,,	अनेक.......अनंतापर्यंत
०	,,	अनंत.......पूर्णापर्यंत
निरपेक्ष १	,,	१ सापेक्ष

पूर्ण म्हणजे काय? पूर्ण म्हणजे ज्याचे पोटांत सांख्यांचें प्रकृति-पुरुष हें द्वंद्व आहे. पुनः प्रकृतिपुरुषांच्या पोटांत वैशेषिकांचे सहा पदार्थ आहेत व त्या षट्पदार्थांतील 'द्रव्य' नामक पदार्थांत नऊ प्रकार आहेत. त्यांतील आकाशादि पंचमहाभूतें, दिक्, काल, आत्मा आणि मन अशा सर्वांसकट जें एकमेवाद्वितीयं तें पूर्ण होय. अशा पूर्णांत ज्या अर्थी दिक्, काल आणि आकाश यांचा समावेश होतो त्याअर्थी त्या पूर्णांतून बाहेर कोणं उदय पावूं शकेल? त्या पूर्णांतून बाहेर काय काढतां येईल? असें कांहीं बाहेर पडणें पुढील दोन कारणांनीं अशक्य आहे.—(१) तें पूर्ण असल्याकारणानें त्यांतून बाहेर कांहीं काढून ठेवण्यास जागा च नाहीं. बाहेर आकाश नाहीं किंवा दिक नाहीं. मग बाहेर काढलेलें रहावयाचें कोठें आणि अगोदर तें काढावयाचें च कसें? बाहेर असा शब्द उत्पन्न होण्यास येथें कांहीं शक्यता च नाहीं; व (२) पूर्णांतून जर कांहीं बाहेर निघालें तर अपूर्ण च निघणार आणि मग दोन्ही अपूर्ण राहणार याची वाट काय? परंतु येथें तर पूर्णांतून बाहेर पूर्ण च निघतें असें म्हटलें आहे. पूर्णांतून बाहेर पूर्ण कसें निघेल? वस्तुतः कशांतून कांहीं निघत च नाहीं. जें आहे तें एक च पूर्ण आहे. पूर्ण या शब्दांत वजाबाकी वगैरे कांहीं सांख्यिक क्रिया उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. असें पूर्ण अक्षरशः संख्यातीत म्हणजे गणितातीत आहे. मग येथें म्हटलें 'तें' पूर्ण, 'हें' पूर्ण. एक पूर्ण दुसऱ्या पूर्णांतून निघालें. एक पूर्ण दुसऱ्या पूर्णांतून काढलें असतां बाकी पूर्ण च राहतें.

पूर्ण कशाला म्हणतां येईल? हा दुसरा प्रश्न. जें 'एकमेवाद्वितीयं' तें पूर्ण म्हणतां येईल. हें अद्वितीय-एक एक—निरपेक्ष होय. नासदीयसूक्तांत म्हटल्याप्रमाणें 'तस्माद्धान्यन्न परः किंचनास' अशा स्वरूपाचें तें एक आहे. अशा एकांतून दोन कशीं निघणार?

जर निघालीं च तर तीं सद्वितीय एकेक असणार हें उघड आहे. तथापि एका अद्वितीयाचीं दोन सद्वितीय अंगें म्हणजे दोन अपूर्ण वस्तु होत. एका पूर्णाचे हे अर्धार्ध अपूर्ण विभाग म्हणजे सांख्यप्रक्रियेप्रमाणें प्रकृति विरुद्ध पुरुष म्हणतां येतील. कारण हीं सद्वितीय एकमेकं आहेत. त्रिगुणात्मक प्रकृतीची एक राशी आणि नाना निर्गुण पुरुषांची एक राशी मिळून हें एक द्वंद्व आहे. दोन्ही राशी सारख्या च अपूर्ण. मग या दोहोंवून पूर्ण म्हणजे या दोहोंचें एक दांपत्य होय. हें निर्द्वंद्व आहे, पूर्ण आहे, एक आहे, अद्वितीय आहे, निरपेक्ष आहे, *निरालंब आहे, निःसंख्य आहे. अशा निर्द्वंद्व एकाचे दोन भाग केले* म्हणजे १ प्रकृति आणि १ पुरुष असें द्वंद्व निर्माण होतें. द्वंद्वांतील प्रत्येक सद्वितीय असतें परंतु स्वतंत्र असतें; आणि पुनः स्वतंत्र असतें परंतु सापेक्ष असतें. त्या दोहोंत कार्यकारणभाव नसतो किंवा जन्यजनकसंबंध नसतो. त्या दोहोंचा जनक किंवा जननी कोणी तरी निराळी कोटी मानावी लागते. ह्या दोन्ही कोटी सहजनित म्हणजे एकदम बरोबरीनें यमयमींच्या जुळ्यासारख्या जन्मलेल्या असतात. त्यांत पाहिजे तर भावाबहिणींचा संबंध मानावा वा नवराबायकोंचा संबंध मानावा. तथापि पुढील प्रजेच्या दृष्टीनें नवराबायकोंचा संबंध मानणें योग्य आहे आणि तसा च तो वेदांच्या आधिदैविक मार्गावर मानण्यांत आला आहे. सांख्यशास्त्राला या द्वंद्वाचें मूळ शोधून काढण्याचें कारण नसल्यामुळें तें शास्त्र 'प्रकृतिं पुरुषं चैव विध्यनादी उभावपि' असें मानून चालतें. आतां त्यांचा जर जनक मानावयाचा च असला तर तो एक, अद्वितीय अतएव पूर्ण च असूं शकणार हें उघड आहे. असा च पूर्ण येथें कल्पिला आहे. अशा पूर्णांतून बाहेर कांहीं काढतां येत नाहीं. बाहेर काढावयाचें म्हणजे तें च असावयाचें. अर्थात च 'तें' पूर्ण आणि 'हें' पूर्ण. बाहेर काढण्यापूर्वीचें पूर्ण आणि

काढल्यानंतरचें पूर्ण. ज्यांतून काढलें तें पूर्ण, जें काढलें तें पूर्ण, आणि बाकी उरलें तें हि पूर्ण. असा हा सर्व एकमद्वितीयं निर्द्वंद्वाचा निरपेक्ष एकंकार म्हणजे पूर्णकार आहे.

सांख्यशास्त्रांत १+१ असें दोन एकांचें द्वंद्व आहे. अर्थात् तदनुसार गणितशास्त्रांत वेरीजवजावाकी हें द्वंद्व निघणारें आहे. १+१=२ व १−१=० अशी त्या दोहोंतून एकाबाजूनें दोनांची व दुसऱ्या बाजूनें शून्याची उपलब्धि आहे. सांख्यशास्त्रांतून गुणाकार-भागाकारांचें द्वंद्व निघत नाहीं. तें पुढें वैशेषिकशास्त्राच्या अनुरोधानें उपस्थित होतें. वैशेषिक शास्त्र हें गुणशास्त्र (Science of Quality) होय. सांख्यशास्त्र हें शुद्ध संख्याशास्त्र (Science of Quantity) आहे. विशेष म्हणजे संख्येच्या पलीकडचा विशेष तो गुण होय. अशा गुणशास्त्रानुसार गणितशास्त्रांत गुणाकार निघतो व तो अनंतापर्यंत चालतो. सांख्यांतील संख्या सांत असते. ती एका बाजूनें शून्यांत उतरते पण दुसऱ्या बाजूनें अनंतापर्यंत चढत नाहीं. वैशेषिकांत नानात्व-वृद्धीमध्यें अनंतलब्धि आहे. अशा नानात्वाला विरोधक एकत्व आहे. म्हणून वैशेषिकमार्गावर एकविरुद्ध अनेक हें द्वंद्व आहे. याला पोषक गुणाकारांतील मूलांक २ व भागाकारांतील अंतिमांक १ या संख्या आहेत. सारांश, सांख्य आणि वैशेषिक या दोन दर्शनांच्या मार्गावर एका बाजूला वजाबाकीचें पर्यवसान शून्य ही कोटी व दुसऱ्या बाजूला गुणाकाराचें पर्यवसान अनंत ही कोटी अशा दोन कोट्या आहेत. तथापि या दोन्ही कोट्या या शास्त्रांतून साक्षात् रीतीनें निघत नाहींत. तर सांख्याला न्यायाची जोड मिळाली म्हणजे तेथें शून्य ही कोटी निपजते व वैशेषिकाला वेदान्ताची जोड मिळाली म्हणजे तेथें अनंत ही कोटी प्रादुर्भूत होते. कारण सांख्यांचा अपकर्ष सद्वितीय एकांत व वैशेषिकांचा उत्कर्ष, अगणित नानात्वांत परिसमाप्त होतो,. त्यांच्या पलीकडे

जर निवालीं च तर तीं सद्वितीय एकेक असणार हें उघड आहे. तथापि एका अद्वितीयाचीं दोन सद्वितीय अंगें म्हणजे दोन अपूर्ण वस्तु होत. एका पूर्णाचे हे अर्धार्ध अपूर्ण विभाग म्हणजे सांख्यप्रक्रिये-प्रमाणें प्रकृति विरुद्ध पुरुष म्हणतां येतील. कारण हीं सद्वितीयें एकमेकं आहेत. त्रिगुणात्मक प्रकृतीची एक राशी आणि नाना निर्गुण पुरुषांची एक राशी मिळून हें एक द्वंद्व आहे. दोन्ही राशी सारख्या च अपूर्ण. मग या दोहोंतून पूर्ण म्हणजे या दोहोंचें एक दांपत्य होय. हें निर्द्वंद्व आहे, पूर्ण आहे, एक आहे, अद्वितीय आहे, निरपेक्ष आहे, निरालंब आहे, निःसंख्य आहे. अशा निर्द्वंद्व एकाचे दोन भाग केले म्हणजे १ प्रकृति आणि १ पुरुष असें द्वंद्व निर्माण होतें. द्वंद्वांतील प्रत्येक सद्वितीय असतें परंतु स्वतंत्र असतें; आणि पुनः स्वतंत्र असतें परंतु सापेक्ष असतें. त्या दोहोंत कार्यकारणभाव नसतो किंवा जन्य-जनकसंबंध नसतो. त्या दोहोंचा जनक किंवा जननी कोणी तरी निराळी कोटी मानावी लागते. ह्या दोन्ही कोटी सहजनित म्हणजे एकदम बरोबरीनें यमयमींच्या जुळ्यासारख्या जन्मलेल्या असतात. त्यांत पाहिजे तर भावाबहिणींचा संबंध मानावा वा नवराबायकोंचा संबंध मानावा. तथापि पुढील प्रजेच्या दृष्टीनें नवराबायकोंचा संबंध मानणें योग्य आहे आणि तसा च तो वेदांच्या आधिदैविक मार्गावर मानण्यांत आला आहे. सांख्यशास्त्राला या द्वंद्वाचें मूळ शोधून काढण्याचें कारण नसल्यामुळें तें शास्त्र ' प्रकृतिं पुरुषं चैव विध्यनादी उभावपि ' असें मानून चालतें. आतां त्यांचा जर जनक मानावयाचा च असला तर तो एक, अद्वितीय अतएव पूर्ण च असूं शकणार हें उघड आहे. असा च पूर्ण येथें कल्पिला आहे. अशा पूर्णांतून बाहेर कांहीं काढतां येत नाहीं. बाहेर काढावयाचें म्हणजे तें च असावयाचें. अर्थात् च 'तें' पूर्ण आणि '?' पूर्ण. बाहेर काढण्यापूर्वीचें पूर्ण आणि

प्रमाणें प्रकृति आणि पुरुष हे सारखे च अनादि आहेत, आणि त्यांत दुसरीं निरनिराळ्या स्वरूपांचीं अनेक द्वंद्वं अन्तर्भूत आहेत. उदाहरणार्थ, प्रकृति अव्यक्त आणि पुरुष व्यक्त असें हें व्यक्ताव्यक्तांचें द्वंद्व आहे, तर प्रकृति एक आणि पुरुष नाना असें एकानेकांचें द्वंद्व आहे. तसें च प्रकृति गुणमयी आणि पुरुष निर्गुण असें गुणागुणांचें द्वंद्व आहे, तर प्रकृति चल आणि पुरुष स्थिर असें चलाचलांचें आहे. या त्रिगुणात्मिक प्रकृतींत सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण आहेत. अशी त्रिगुणात्मिक एकमेव प्रकृति आणि गुणविहीन नाना पुरुष यांच्या संगमांत जो संपूर्ण सृष्टीचा पसारा आहे त्यांत एका बाजूनें आकाश, वायु, तेज, आप आणि पृथ्वी या पंचमहाभूतात्मक जड द्रव्यांची उत्क्रांति आहे तर दुसऱ्या बाजूनें महान्, अहंकार, मन यांत चैतन्याची वृद्धि आहे. या सर्व वृद्धि आणि विकासाचें सार प्रकृतीच्या ठायीं असलेल्या तीन गुणांचें नाना रूपांच्याद्वारें प्रदर्शन हें असून त्याची परमावधि मानवी देहांतील विज्ञानांत आहे. म्हणून मानवी देहाचे ठायीं मनाचे खालीं त्याला जोडून ज्ञानाचीं पांच आणि कर्माचीं पांच मिळून दहा इंद्रियें आहेत. आणि त्यांचा बाहेरच्या पंचमहाभूतात्मक सृष्टीशीं संबंध यावा आणि त्यांतील विषयांचें या देहाचे ठिकाणीं योग्य मापन व्हावें म्हणून मध्यंतरीं त्या दोहोंना जोडणाऱ्या पांच तन्मात्रा आहेत. अशा त्या त्या विषयांच्या मापनकर्त्या पंचतन्मात्रा शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध या होत. या प्रकारें हा एक २५ तत्त्वांचा सृष्टीचा सांगाडा आहे आणि त्यांत असंख्य द्वंद्वांतील दोन दोन योगी प्रतियोगी कोट्यांमध्यें रागद्वेषांच्या योगें सतत अविच्छिन्न संयोगवियोगात्मक घडामोड चालली आहे.

अशा सांख्यांच्या मूळ प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांतून हालचाल करणारी जी त्रिगुणात्मिका प्रकृति ती मुख्यतः वैशेषिकांनीं घेतली आणि तिचें विशेषत्वानें अधिक पृथक्करण करून त्यांतून दुसरीं तत्त्वें बाहेर

शून्यांत वा पूर्णांत जाऊं शकत नाहीं. अशा सांख्य आणि वैशेषिक शास्त्रांचा इतर दर्शनशास्त्रांच्या समवेत थोडा उलगडा करून पाहिला म्हणजे त्यांचा गणितशास्त्राशीं कसा संबंध आहे हें तेव्हां च दिसून येणार आहे.

सांख्य, वैशेषिक, न्याय, योग, मीमांसा आणि वेदान्त हीं सहा दर्शनें होत. या षड्दर्शनांचा परस्परांशीं संबंध येणें प्रमाणें:—

आधिभौतिक
१. सांख्यदर्शन
द्वंद्वविद्या, संख्याशास्त्र
अंतिमध्येय सुखसिद्धि
२. वैशेषिकदर्शन
विशेषविद्या, गुणशास्त्र
अंतिमध्येय निःश्रेयसाधिगम

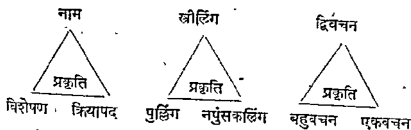
आध्यात्मिक
३. न्यायदर्शन
आन्वीक्षकीविद्या, तर्कशास्त्र
अंतिमध्येय अपवर्गसिद्धि
४. वेदान्तदर्शन
ब्रह्मविद्या, परमेष्ठीशास्त्र
अंतिमध्येय मोक्षप्राप्ति

आधिदैविक
५. योगदर्शन
संयमविद्या, व्यष्टिशास्त्र
अंतिमध्येय कैवल्यसिद्धि
६. मीमांसादर्शन
यज्ञविद्या, समष्टिशास्त्र
अंतिमध्येय स्वर्गप्राप्ति

कर्ममार्ग (५, ६)　　ज्ञानमार्ग (१–४)

सांख्यदर्शन हें संख्याशास्त्र होय. ही संख्या दोन एकांपासून सुरु होते. तें च मूलद्वंद्व होय. म्हणून सांख्यदर्शन ही द्वंद्वविद्या आहे. तींतील मूलद्वंद्व प्रकृति आणि पुरुष हें होय. द्वंद्वांतील दोन 'द्वौ द्वौ सहाभिव्यक्तौ' या न्यायानें एकदम जुळ्याजुळ्यानें प्रकट होतात. म्हणून सांख्यप्रक्रिये

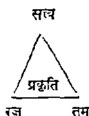
वैयाकरण त्रिकोणत्रय



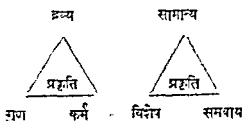
सांख्यशास्त्र हें संख्याप्रधान आणि वैशेषिकशास्त्र हें गुणप्रधान शास्त्र म्हटलें म्हणजे सांख्यानीं जी २५ तत्वांची संख्येंत मांडणी केली त्यांतील गुणांचा उलगडा वैशेषिकांनीं चालविला. अशा वैशेषिकांनीं आतां सांख्यांचे प्रकृति आणि पुरुष हे शब्द घेतले नाहींत तर प्रकृतीचे तीन विभाग करून त्यांतून द्रव्य, गुण आणि कर्म हे तीन पदार्थ काढले आणि त्या तिहींवर सामान्य, विशेष आणि समवाय या दुसऱ्या तीन गुणांचा आरोप करून त्यांचे तीन आनुषंगिक पदार्थ काल्पिले. पैकीं कर्म हा पदार्थ साक्षात् 'प्रकृति' या शब्दांतून च प्रतीत होतो, तर ती प्रकृति गुणमयी असल्याकारणानें तींतून सहज दुसरा गुण हा पदार्थ बाहेर पडतो. परंतु अशा गुणकर्मांना आश्रयभूत जें द्रव्य तें सांख्यांत दर्शविलें गेलें नाहीं. तें वैशेषिकांनीं षट् पदार्थांच्या आरंभीं च दर्शविलें आणि त्याचे पुढें नऊ प्रकार सांगितले. या नऊ द्रव्यांत च त्यांनीं सांख्यांच्या पुरुष-कोटीची एका 'आत्मा' नामक द्रव्यपदार्थांत गणना केली. आणि ज्या अर्थी सांख्यांचे पुरुष अनेक त्याअर्थी वैशेषिकांचे आत्मे हि अनेक बनले. हे च पुढील वेदान्तांतील जीवात्मे होत. असे आत्मे ज्ञानाला अधिकरणरूप असून ते विभु, नित्य पण प्रतिशरीरांत भिन्न असतात. वैशेषिकांनीं द्रव्याचे पृथ्वी, आप, तेज, वायु, आकाश, दिक्, काल, आत्मा आणि मन असे जे नऊ प्रकार कथन केले त्यांत सांख्यांतील महान् म्हणजे बुद्धि आणि अहंकार म्हणजे योगाची अस्मिता यांना

काढलीं. तें च पुढें स्वतंत्र वैशेषिक दर्शन झालें. वैशेषिकांनीं प्रकृतींतील गुणत्रयाला अनुसरून जीं निराळीं दोन त्रयें काढलीं ते त्यांचे सहा पदार्थ ठरले. हे षट्पदार्थ म्हणजे द्रव्य, गुण, कर्म आणि सामान्य, विशेष, समवाय हे होत. मूळ तीन गुणांचें जें त्रय आहे तें स्वतः सांख्यांनीं च दर्शविलें आहे. या त्रयांच्या साम्यावस्थेंत जी कोटी सिद्ध होते ती च मूळ अव्यक्त प्रकृति होय. अशा प्रकृतीचें रूप त्रिकोणाकार असून त्यांतील कोन सम अंशाचे व भुज सम लांबीचे (Equilateral = समत्रिभुज) असणार हें उघड आहे. हा क्षेत्राचा मूळाकार होय. या आकारावर च पुढें वैशेषिकांनीं षट्पदार्थांत दोन त्रिकोण योजले आणि त्यांना अनुसरून व्याकरणशास्त्रानें पद, लिंग आणि वचन यांचे तीन त्रिकोण तयार केले. ही प्रकृतीच्या रूपाची तीन शास्त्रांतील त्रिकोणवृद्धि येणें प्रमाणें दर्शवितां येईल :—

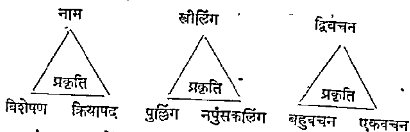
सांख्य त्रिकोण



वैशेषिक त्रिकोणद्वय



वैयाकरण त्रिकोणत्रय



सांख्यशास्त्र हें संख्याप्रधान आणि वैशेषिकशास्त्र हें गुणप्रधान शास्त्र म्हटलें म्हणजे सांख्यानीं जी २५ तत्त्वांची संख्येंत मांडणी केली त्यांतील गुणांचा उलगडा वैशेषिकांनीं चालविला. अशा वैशेषिकांनीं आतां सांख्यांचे प्रकृति आणि पुरुष हे शब्द घेतले नाहींत तर प्रकृतीचे तीन विभाग करून त्यांतून द्रव्य, गुण आणि कर्म हे तीन पदार्थ काढले आणि त्या तिहींवर सामान्य, विशेष आणि समवाय या दुसऱ्या तीन गुणांचा आरोप करून त्यांचे तीन आनुषंगिक पदार्थ कल्पिले. पैकीं कर्म हा पदार्थ साक्षात् 'प्रकृति' या शब्दांतून च प्रतीत होतो, तर ती प्रकृति गुणमयी असल्याकारणानें तींतून सहज दुसरा गुण हा पदार्थ बाहेर पडतो. परंतु अशा गुणकर्मांना आश्रयभूत जें द्रव्य तें सांख्यांत दर्शविलें गेलें नाहीं. तें वैशेषिकांनीं षट् पदार्थांच्या आरंभीं च दर्शविलें आणि त्याचे पुढें नऊ प्रकार सांगितले. या नऊ द्रव्यांत च त्यांनीं सांख्यांच्या पुरुष-कोटीची एका 'आत्मा' नामक द्रव्यपदार्थांत गणना केली. आणि ज्या अर्थीं सांख्यांचे पुरुष अनेक त्याअर्थीं वैशेषिकांचे आत्मे हि अनेक बनले. हे च पुढील वेदान्तांतील जीवात्मे होत. असे आत्मे ज्ञानाला अधिकरणरूप असून ते विभु, नित्य पण प्रतिशरीरांत भिन्न असतात. वैशेषिकांनीं द्रव्याचे पृथ्वी, आप, तेज, वायु, आकाश, दिक्, काल, आत्मा आणि मन असे जे नऊ प्रकार कथन केले त्यांत सांख्यांतील महान् म्हणजे बुद्धि आणि अहंकार म्हणजे योगाची अस्मिता यांना

स्थान नाहीं. तथापि येथें सांख्यांतील मन आहे पण योगांतील चित्त नाहीं, आणि सांख्य आणि योग या दोहोंत नसलेल्या दिक् आणि काल या दोन नवीन कोट्या आहेत. याचें कारण, त्या त्या शास्त्रांना ज्या ज्या तत्त्वांचें प्राधान्येंकरून विवरण करावयाचें असतें त्या त्या तत्त्वांचा तीं संग्रह करतात, उगा च एखादें आपल्या शास्त्राशीं संबध्द नसणारें तत्त्व निरर्थक निदार्शित करीत नाहींत. अशा नऊ द्रव्यांत आकाश, दिक् आणि काल हीं एक, नित्य आणि 'सर्वमूर्तद्रव्यसंयोगात्' विभु मानलीं आहेत, तर मन अणुरूप, नित्य आणि अनंत म्हटलें असून आत्मा नित्य, विभु आणि प्रतिशरीरागणिक भिन्न गणला आहे.

सांख्यदर्शन हें संख्याशास्त्र व वैशेषिकदर्शन हें गुणशास्त्र म्हटलें म्हणजे संख्याशास्त्र हें समत्वदर्शकशास्त्र आणि गुणशास्त्र हें विषमत्वदर्शकशास्त्र ठरतें. संख्येमध्यें १।१ या प्रकारें कोणता हि एक अंक दुसऱ्या तत्सम अंकाशीं सर्वतोपरि समानरूप असतो. संख्या ही पदार्थांतील गुणधर्माकडे लक्ष देत नसल्या कारणानें त्यांतील अन्तर्गत भेद पहात नाहीं. म्हणजे संख्येमध्यें (प्रति+एक=every one) प्रत्येक=अन्येक(अन्य+एक= every other one) अशा दोन्ही राशी अंकामध्यें समसमान असतात. त्यांत संख्याभेदानें किंचित् हि प्रकृतिभेद उमटत नाहीं. पदार्थांतील सर्व प्रकृतिभेद गुणांत उत्पन्न होतो. म्हणून गुणांत विषमता उतरते. संख्येंतील दोन—एकांत भेद नसल्यामुळें सांख्यांच्या प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांत प्रकृति एक आणि पुरुष एक हे दोन्ही गट अंकलिपींत सारखे दिसतात. म्हणजे प्रकृति जरी एक आणि पुरुष नाना म्हटले तरी प्रकृतीच्या प्रतियोगित्वानें त्या नानापुरुषांचा गट अंकांत एक च आहे. अशा दोन एकांची बेरीज दोन व वजाबाकी शून्य आहे, आणि त्यांच्या गुणाकारभागाकारांत दोघांचा मिळून एकमद्वितीयं निरपेक्ष एकंकार आहे. अर्थात संख्याशास्त्राची सुरवात द्वंद्वापासून असून त्यांतील अंकगणिताची

उत्पत्ति साद्वितीय एकेकांत आहे, वृद्धि बीजगणितांतील अपरंपार वर्गशक्तींत आहे, आणि ऱ्हास त्या संख्येच्या मागच्या अव्यक्त अतएव असद्रूप शून्यांत आहे. वैशेषिकदर्शनान्वयें मूळारंभीं द्रव्य-गुण-कर्म आणि सामान्य-विशेष-समवाय या सहा भावपदार्थांचे जे दोन त्रिकोण आहेत त्यांतून वृद्धि वर्तुळापर्यंत आहे. अशा वर्तुलाचा ऱ्हास अंकविभागानें अर्धपाववर्तुलांवून शेवटच्या त्रिकोणांत आहे, तर रूपविभागानें उत्तरोत्तर आकुंचनांवून अंतिमस्थानच्या टिंबांत आहे. तथापि आकारशास्त्रांतील बिंदु किंवा टिंब हें अंकशास्त्रांतील शून्य किंवा पूज्य यासारखें नाहीं. शून्य हें अभावरूप आहे, टिंब भावरूप आहे. गणिशास्त्रांत या दोहोंची किंमत एक नाहीं तर निरनिराळी आहे. शून्य हें अंकाच्या मागें शुद्ध अभाव-दर्शक असतें पण पुढें मात्र तें त्याची उत्तरोत्तर दशशतांच्या वर्गवारीनें अनंतापर्यंत वृद्धि दाखवितें, तर उलट टिंब हें अंकाच्या पुढें निरर्थक असतें पण मागें मात्र उत्तरोत्तर दशशतांशांनीं त्याचा अनंतापर्यंत ऱ्हास दर्शवितें.

सांख्यशास्त्र हें संख्येचें शास्त्र होय. त्याची सुरवात एक प्रकृति आणि एक पुरुष मिळून जें द्वंद्व त्यापासून आहे. द्या कोटी ' प्रकृतिं पुरुषं चैव विध्यनादी उभावपि ' या न्यायानें अनादि आहेत. अर्थात् त्या सहाभिव्यक्त आहेत. त्यांत जन्यजनकसंबंध नाहीं. तर त्या स्वतंत्र आहेत व १=१ अशा स्वरूपाच्या समसमान आहेत. पण त्या गुणानें भिन्न आहेत म्हणून सापेक्ष आहेत आणि समकार्य करणाऱ्या नाहींत म्हणून साहचर्यानें चालणाऱ्या आहेत. अशा साहचर्यांत च त्यांचें द्वंद्वत्व सिद्ध होणारें आहे आणि 'द्वंद्वः सामासिकस्य च ' या न्यायानें सर्व सामासिकांचा म्हणजे समुच्चयात्मक वा संगतिकरणात्मक घटनेचा द्वंद्व हा मूलांक आहे. जगत् ही महान् सामासिक घटना आहे आणि तिच्या पोटांत च मानवीसमाजासारखें समष्टीचें परिणत रूप सिद्ध होणारें आहे. अशा सम-

द्दीचा मूलांक आरिस्टॉटल्नें ' फॅमिली '= कुटुंब म्हटला आहे, ' इन्डि-व्हिज्युअल् '= व्यक्ति म्हटला नाहीं. फॅमिली म्हणजे कुटुंब = दांपत्य = जायापती = प्रकृतीपुरुषौ = पार्वतीपरमेश्वरौ हें असें उभयस्त्रीपुरुषांच्या युग्माचें ठायीं नरनारीनटेश्वराचें एकमद्वितीयं रूप होय. सांख्यदर्शनानुसार असें युग्म हें च जगताचें मूल कारण होय. तें अनादि आहे. त्याच्या एक मेवावस्थेंत म्हणजे अव्यक्तभावांत पाहिजे तर त्याला निर्द्वंद्व म्हणावें आणि तसें तें भगवद्गीतेनें म्हटलें आहे. पण तें आपल्या ठायीं विभेद पावलें आणि व्यक्त झालें कीं द्वंद्व होतें. तथापि हा विभाग संख्येंत सम-समान दिसला तरी गुणांत भिन्न असतो. म्हणून च त्या दोनांचें एक सामासिक द्वंद्व बनतें. अशा दोनांची बेरीज होऊन त्यांत गुणाकार उद्भवला कीं त्याची अनंतापर्यंत वृद्धि चालते आणि या वृद्धींत त्याला ब्रह्मभाव प्राप्त होतो. यावरून दोन एकांच्या बेरजेंत संख्येला स्फुटता आहे हें उघड ठरतें. बेरजेंत वृद्धि आहे पण ती कशी? तर भांड्यांच्या उतरंडीप्रमाणें किंवा आगगाडीच्या डब्याला डबा जोडल्याप्रमाणें. ही वृद्धि केवळ इदंनिष्ट (Objective) आहे, बाहेरून होणारी आहे. अशा वृद्धीचा ऱ्हास वजाबाकीनें शून्यांत म्हणजे अभतांत आहे. उलट गुणाकाराची वृद्धि ही अहंनिष्ठ (Subjective) आहे, आंतून घडून येणारी आहे. १×१ यांचा गुणाकार सर्वथैव नीरक्षीराप्रमाणें किंवा रासायनिक संमिश्रणाप्रमाणें एकरूप आहे. असें एक एकाबाजूनें आपल्या अद्वितीय एकत्वांत पूर्णपणें अव्यक्त आहे, तर द्वंद्वांत विभाग पावून आणि बेरजेनें एकमेकांशीं मिळून दोन होणाऱ्या संख्येच्या पुढील गुणाकारानें अपरंपार वर्धनांतील अनंताच्या पलीकडे पूर्णत्वांत पुनरपि *अद्वितीयांतील एकांत अव्यक्त होणारें* आहे.

सांख्यांच्या मूळ प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांतून जी दुसऱ्या नाना प्रकारच्या द्वंद्वांची अभिव्यक्तता होते ती येणें प्रमाणें:—

प्रकृति	विरुद्ध	पुरुष
अव्यक्त	,,	व्यक्त
एक	,,	नाना
सगुण.	,,	निर्गुण
क्रियावान	,,	निष्क्रिय
जड	,,	चैतन्य
गतिमान्	,,	स्थितिमान्
चळ.	,,	अचल
अज्ञान	,,	ज्ञान
अविद्या	,,	विद्या
प्रकृति	,,	माया
Actuality	,,	Potentiality
Dynamic Action		Static force
कर्मशक्ति	,,	गुणशक्ति
इ० इ०		इ० इ०

अशा प्रकारच्या द्वंद्वांच्या गुणाकारांत जगताचा पसारा वाढतो आणि त्यांत प्रकृतीच्या ठायीं असलेल्या त्रिगुणांचा नानाप्रकारें नानारूपांनीं आविष्कार होतो. येथें मूलद्वंद्वांतील प्रकृतिनामक एका कोटींत जे तीन गुण आहेत त्यांत प्रथम दोन ह्या संख्ये पुढील तीन ही संख्या प्रतीत होते. अर्थात् येथें दोन ह्या मूळ संख्येच्या मागें १ व पुढें ३ मिळून संख्येचा प्रवाह सुरू होतो. अशा ३ संख्येपुढें कर्म-अकर्म व

गुण-अगुण या दोन द्वंद्वांच्या वेरजेंत वा गुणाकारांत जी ४ ही संख्या निपजते ते च चार वर्ण सिद्ध होतात. हा कर्म × गुण यांच्या वर्णचतुष्टयाच्या पुढें त्या चार वर्णांना अनुसरून पंच महाभूतांचा उदय होतो आणि त्यांत ५ या संख्येची भर पडते. पांच या संख्येपुढें ६ ही संख्या वैशेषिकांच्या दोन त्रिकोणांत मिळून सिद्ध होणाऱ्या षड्भावांत प्रादुर्भाव पावते. आणि सर्व संख्याविस्तारांत अत्यंत विषमस्वरूपाची जी ७ ही संख्या ती वैशेषिकांच्या षड्भावांना जेव्हां न्यायदर्शनांतील एका अभाव नामक पदार्थाची जोड मिळते तेव्हां यथानुक्रम उदयास येते. या शिवाय बाकीच्या सर्व दशमापर्यंत संख्या द्वंद्व, त्रय, आणि पंचम यांच्या दुप्पट, तिप्पट, वा चौपट गुणपटीनें सिद्ध होतात. पंचमाची दुप्पट म्हणजे दहा, त्रयाची तिप्पट म्हणजे नऊ, आणि द्वयाची चौपट म्हणजे आठ होत. या दहापर्यंत संख्यांचे वर्गघनात्मक जे गुणाकार होतात त्यांत शेवटीं अनंताची उपलब्धि होते. या अनंतांत गुणाकार कधीं संपत नाहीं आणि त्यावरोबर संख्येची व गुणांची पूर्णता होत नाहीं. अशा या संपूर्ण संख्यात्मक सृष्टीचा वैशेषिकशास्त्रानें सामान्य, विशेष आणि समवाय या तीन पदार्थांत निर्देश केला आहे आणि तदनुसार व्याकरणशास्त्रानें द्विवचन, बहुवचन आणि एकवचन अशी त्यांची तीन वचनांत व्यवस्था लावली आहे. त्यांत द्विवचन हें मुख्य आहे. कारण द्विवचनांतील द्वंद्वांत च नामरूपात्मक जगतांतील संख्येची, गुणाची व कर्मांची सुरवात आहे. म्हणून च कविकुलगुरु कालिदासानें आपल्या महाकाव्याच्या आरंभीं :—

"वागर्थाविव संपृक्तौ वागर्थप्रतिपत्तये
जगतः पितरौ वन्दे पार्वतीपरमेश्वरौ"

या प्रकारें त्या नामरूपात्मक जगताचें वर्णन ...ऱ्या शब्दसृष्टींतील

वाक् आणि अर्थ या एकांत एक मिळून चालणाऱ्या दांपत्याच्या प्रतिपत्तीकरितां त्या जगताच्या मूळ मातृपितृस्थानीं असणाऱ्या प्रकृतिपुरुषरूप पार्वतीपरमेश्वरांच्या दांपत्याचें द्विवचनानें यथार्थ वंदन केलें आहे. यावरून संस्कृत भाषेंत द्विवचनाचें महत्त्व किती आहे तें लक्षांत येतें. अशा द्विवचनाचे पुढें आणि मागें बहुवचन आणि एकवचन हीं अनुक्रमें विशेष आणि समवाय या वैशेषिक पदार्थांना धरून दोन परस्परविरुद्ध वचनें निघतात. वैशेषिक दर्शनांत सामान्य हा पदार्थ पर आणि अपर असा द्वंद्वमय आहे तर विशेष हा 'नित्य द्रव्यवृत्तयो अनन्ता एव' असा बहुविध आहे व समवाय हा एकमेव वर्णिला आहे. अर्थात् अशा समवायांत निरपेक्ष एकाचें यथास्वरूप दर्शन आहे.

तथापि सांख्य आणि वैशेषिक या दोन दर्शनांत संख्येची पूर्णता नाहीं. म्हणजे त्यांत संख्येच्या मागचें अव्यक्त आणि पुढचें अव्यक्त यांचा विचार नाहीं. हीं दोन्ही शास्त्रें शुद्ध भाववादी आहेत. तीं व्यक्तमध्यजगताच्या भावपदार्थांत ठाव घेतात. अर्थात् तीं केवळ संख्येंत चालतात. संख्येची सुरवात द्वंद्वांत होते च समाप्ति कधीं च होत नाहीं. अशा द्वंद्वाच्या मागें कोणती कोटी असतें? तो द्वंद्वाभाव होईल. परंतु वैशेषिकशास्त्र अभावपदार्थ घेत नाहीं. तो पदार्थ नैयायिक घेतात. म्हणून नैयायिकांच्या मार्गावर च केवळ द्वंद्वाच्या मागच्या द्वंद्वाभावाची कल्पना करतां येईल. ती संख्येनें दर्शवावयाची म्हणजे द्वंद्वांतील दोन एकांची वजाबाकी करून शिल्लक काय उरतें तें पहावयाचें. १–१=० असें जें शिल्लक रहातें तें शून्य होय. पण तें च बौद्धांना पूज्य आहे. पूज्य= असत्=कांहीं नसणें=अत्यंताभाव होय. बौद्धादि दार्शनिकांनीं नैयायिकांच्या मार्गावर अशी च असद्भावाची म्हणजे शून्याची कल्पना केली आहे. हा शुद्ध नास्तिवाद (Negativism) किंवा शून्यवाद (Zeroism) आहे. हा शून्यवाद वेदांना आणि वेदान्ताला मान्य नाहीं. वेदान्त या

शून्याला अभाव म्हणणार नाहीं. तें निरपेक्ष असत् नाहीं. तर 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्'—तें सत् च आहे. कारण सांख्यसिद्धांता प्रमाणें 'कथं वा असतः सज्जायेत' असा प्रश्न करून छांदोग्यानें त्याचें वरील-प्रमाणें अस्तिपक्षीं उत्तर दिलें आहे. सारांश, नैयायिकांच्या मार्गावर भाव विरुद्ध अभाव हें जें द्वंद्व उमटतें त्यांतून बौद्ध अभाव घेतात तर वेदान्ती भाव घेऊन पुढें चालतात. मग हें शून्य भावरूप म्हटलें तर त्याचें स्वरूप काय समजावयाचें ? तें कसें ठरवावयाचें ? तर तें अंतिभावरून ठरवितां येईल. अंतिम हें जगताचा संख्येंतील व्यवहार पाहून ठरेल. जगत् हा एकसारखा वृद्धि व विकास पावणारा: वृक्ष म्हटला म्हणजे त्याचें अंतिम फल ब्रह्म आहे. हें ब्रह्म अनंत आहे—'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म.' याचें कारण उघड आहे. जगतांतील संख्येच्या विस्तारांत कधीं समाप्ति च नाहीं. म्हणजे ज्याला अंत नाहीं असें अनंत संख्येच्या दुसऱ्या बाजूकडील अव्यक्त. एका बाजूकडील अव्यक्त जर अभावरूप शून्य तर दुसऱ्या बाजूकडील अव्यक्त भावरूप अनंत. ही अनंताची कोटी पूर्ण म्हटली तर पूर्ण नाहीं अशास्वरूपाची आहे. तिचें पूर्णत्व षड्दर्शनांतील शेवटच्या दर्शनांत सिद्ध होतें. ही पूर्णत्वाची कोटी एकदां सर्वत्र घ्यावयाची ठरली म्हणजे मूळारंभींच्या अव्यक्तांत ती च आणि अंतिमस्थानच्या अव्यक्तांत हि ती च. मूळारंभीं जर तिला आत्मा हें नांव दिलें—'आत्मा वै इदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयं'—तर शेवटीं ब्रह्म म्हटलें व 'अयमात्मा ब्रह्म' या न्यायानें आत्मब्रह्मांचें सारूप्य दर्शवून मागें पूर्ण व पुढें पूर्ण म्हणजे आद्यन्तीं पूर्ण असें सर्वत्र पूर्ण ठरविलें. तें च येथें सदर मंत्रांत पूर्ण घेतलें आहे. सर्व पूर्ण च, कांहीं शून्य नाहीं. असा हा पूर्णवाद आहे, शून्यवाद नाहीं. सारांश, सांख्य, वैशेषिक, न्याय आणि वेदान्त या चार दर्शनांत *मिळून संख्या आपल्या* आद्यन्तांसह पूर्णत्वाला जाते. हीं चार दर्शनें म्हणजे चार ज्ञानशास्त्रें

होत. सांख्यांत प्रथम त्या संख्येंतील द्वंद्वाचा स्फोट होतो. त्यांत दोन एक उमटतात आणि त्यांच्या बेरजेनें संख्या वाढूं लागते. वैशेषिकांत आरंभीं दोन त्रयें येतात आणि त्यांवरून पुढें वर्गघनांतून संख्या अनंतत्वापर्यंत जाते. नंतर नैयायिकांचा सातवा पदार्थ जो अभाव तो षड्भावांना येऊन मिळतो, आणि त्यायोगें संख्येच्या मागचा प्रागभाव शून्यांत प्रतिष्ठा पावतो. शेवटीं वेदान्तांत खरें आनन्त्यांतील पूर्णाचें अखेरचें दर्शन घडतें. या चार ज्ञानदर्शनांना दुरून्या योग आणि मीमांसा या दोन कर्मदर्शनांची जोड मिळाली कीं वेदांचा संपूर्ण ज्ञानपुरुष सिद्ध होतो आणि त्याचे ठायीं आधियज्ञाचे द्वारा आधिभौतिक, आधिदैविक आणि आध्यात्मिक विद्यांचा योग्यप्रकारें समन्वय झालेला दृष्टोत्पत्तीस येतो. त्यांतील योगदर्शनांत समाधीच्या द्वारें व्यक्तीला आत्म्याचे ठायीं कैवल्यपद प्राप्त होतें. तर मीमांसादर्शनांत यज्ञाच्या द्वारें समष्टीला परमेष्ठीच्या ठायीं निर्द्वंद्व ब्रह्माचा लाभ घडतो. हें च अंतिमस्थानचें अनंतत्व किंवा पूर्णत्व होय. तें एकमेवाद्वितीयं म्हटलें म्हणजे त्यांतील एकत्व संख्येंतील एकत्वाच्या पलीकडचें असतें. कारण संख्येंतील एक सदैव अपूर्णांकांत राहतें, कधीं हि पूर्णत्वाला जात नाहीं, हें गणितशास्त्रांतील पुढील समीकरणावरून स्पष्ट दृष्टोत्पत्तीस येतः—

$$१ = \frac{१}{२} + \frac{१}{३} + \frac{१}{४} + \frac{१}{५} \cdots\cdots\cdots + \frac{१}{\text{अनंत}} (= ०)$$

आतां अत्यन्ताभाव काय किंवा भावानन्त्य काय, शून्य काय किंवा पूर्ण काय, त्याचा आकार कसा आहे, संख्याशास्त्रानें लाक्षणिकरीत्या तो कसा योजला आहे, इत्यादिकाचा विचार होणें जरूर आहे. संख्याशास्त्रान्वयें पदार्थांच्या आकारमापनाकरितां भूमितिशास्त्र आणि त्रिकोणमितिशास्त्र किंवा क्षेत्रमितिशास्त्र हीं जीं शास्त्रें उद्भव पावलीं

आहेत त्यांत शून्य हें बिंदु किंवा टिंब -या आकारानें दर्शविलें जातें. वास्तविकरीत्या शून्य काय किंवा पूर्ण काय तें निराकार, निर्लेप आहे. पण ज्या अर्थी त्याला कांहीं तरी आकार देणें वाजवी आहे त्या अर्थी तें एका बारीक भरीव बिंदूनें दर्शविणें योग्य आहे. पण भूमितिशास्त्रांत बिंदूची व्याख्या 'महत्त्वरहित टिंब' (Magnitudeless Point) अशी केली आहे.

Magnitude=मॅग्निट्यूड (From magnus=मग्नुस=महुस=महस्=great)=महत्त्व. अशा महत्त्वानें विरहित बिंदु हा या शास्त्राचा शुद्ध काल्पनिक संकेत आहे. हें सत्य नाहीं, गृहीतकृत्य आहे. तथापि असा संकेत सत्य नसला तरी युक्त आहे, त्या शास्त्राच्या सिद्धीला आवश्यक आहे. त्यावांचून या शास्त्राचा आरंभ च होणार नाहीं. असा महत्त्वरहित बिंदु टिंबाकार मानला म्हणजे त्यापुढें Line=लाइन=रेषा येते. अशी रेषा केवळ लांबी म्हणजे रुंदीरहित लांबी मानण्यांत येते. महत्त्व-रहित बिंदू एकापुढें एक ठेवीत गेलें म्हणजे या प्रकारची रुंदीरहित लांबी पैदा होते. हे दोन संकेत घेऊन भूमितिशास्त्रानें पुढील कोनाची रचना केली आहे. असा कोन दोन लंब रेषांच्या जुडणींत होतो. त्या कोनाच्या रषांना खालीं एक पायाची रेषा जोडली कीं तीन कोनांत एक त्रिकोणा-कार सिद्ध होतो. तो च क्षेत्राचा मूलांक होय. याप्रकारें क्षेत्राचा आरंभ त्रिकोणांत होऊन पुढें चौकोन, षट्कोन वगैरे नानाविध कोनाकृतींतून वृद्धि पावून त्याची समाप्ति वर्तुळाच्या ब्रह्माकारांत किंवा ब्रह्माच्या वर्तुलाकारांत आहे. सारांश, भूमितिशास्त्रांत बिंदु आणि रेषा यांचीं मूळ गृहितकृत्यें घेऊन वर्तुळांत पूर्णता दाखविली आहे, तर त्रिकोणमितींत मूळ कोनाचें रूप घेऊन त्याच्या अनंतत्वांत वर्तुळाची सिद्धि दर्शविली आहे. त्रिकोणाचीं अंगें तीन कोन, कोनाचीं अंगें दोन रेषा, व रेषेचीं अंगें २ वा ३ बिंदु होत. दोन बिंदूत रेषा उत्पन्न होईल पण ती तेथें च

ल. तिची पुढें वृद्धि होणार नाहीं. म्हणून तीन बिंदु रेषेची वृद्धि दर्श-
ात. कारण मध्यंतरींचा बिंदु हा गुण होतो. गुण म्हणजे दोरी. ती च
होय. ही रेषा एका बिंदूचे अनेक बिंदु फुटून सिद्ध होते. तिला च
त्यांनीं रज म्हटलें आहे आणि तिच्या अयन्तीं सत्त्वतमांचे बिंदु जोडून
त्रिगुणांचें एक त्रय कल्पिलें आहे. पुनः रज शब्दाचा अर्थ अणुरेणु
. वैशेषिकांनीं अशीं दोन त्रयें घेऊन संख्येची वृद्धि अनंतत्वापर्यंत
विली आहे. तींतील पहिल्या सात संख्येपर्यंतचा विस्तार येणें प्रमाणें—

मूळ अव्यक्त एकमेवाद्वितीयं
निर्द्वंद्व संख्यातीत

पुढील व्यक्त एकेकं साद्वितीयं दोन
द्वंद्व संख्यारंभ १ + १

प्रकृति १ + १ पुरुष . द्वंद्व २
त्रिगुणात्मिका) (नानानिर्गुणव्यक्तिसंघात्मक)

त्व + १ रज + १ तम त्रिगुण ३

+ १ रक्त + १ पीत + १ कृष्ण चातुर्वर्ण्य ४

ी + १ आप + १ तेज + १ वायु + १ आकाश पंचमहाभूतें ५

+ १ गुण + १ कर्म
ान्य + १ विशेष + १ समवाय } षड्भावपदार्थ ६

व्यादि षड्भाव + १ अभाव सप्तभावाभावपदार्थ ७

सांख्यांची प्रकृति वैशेषिकांनीं फोडली आणि तींतून द्रव्य, गुण आणि कर्म हे तीन निरनिराळे पदार्थ काढले. पैकीं द्रव्य हें मुख्य असून त्यावर गुण आणि कर्म यांचें अधिष्ठान आहे. गुण आणि कर्म हें एक द्वंद्व आहे. त्यांतील प्रत्येक कोटी स्वतंत्र आहे पण एकमेकींवर सापेक्ष-भावानें अवलंबून आहे. त्यांचा प्रत्यक्ष कांहीं संबंध नाहीं, तर परंपरेनें द्रव्याच्या द्वारें आहे. म्हणजे गुण हा द्रव्यावर अधिष्ठित आहे आणि कर्म हि द्रव्यावर अधिष्ठित आहे. द्रव्यावांचून या दोहोंना स्थान नाहीं; व या दोहोंवांचून द्रव्याला गति वा स्थिति म्हणजे अस्तित्व च नाहीं. गुण × कर्म = द्रव्य. परंतु गुण × कर्म = वर्ण. अर्थात् द्रव्य आणि वर्ण एक च. वर्ण हें द्रव्याचें बाह्य रूप होय. अशा रूपांत च द्रव्याला व्यक्तता आहे. गुण आणि कर्म यांवांचून द्रव्य असा निराळा पदार्थ नाहीं. आणि द्रव्यावांचून रूप म्हणजे पर्यायानें वर्ण नाहीं. मग तो वर्ण ध्वन्यात्मक असो वा रंगात्मक असो. पुनः गुणकर्म झाले तरी ते गतीशीं संबद्ध आहेत. अजगद्भावांत गुण नाहीं, कर्म नाहीं, रूप नाहीं, वर्ण नाहीं, आकार नाहीं, आणि म्हणून द्रव्य नाहीं. अर्थात् तें केवळ चैतन्य च चैतन्य म्हटलें आहे. वस्तुतः तें चैतन्य हि नाहीं. कारण चैतन्य झालें तरी तें जडाच्या च अपेक्षेनें चालावयाचें. तें निर्द्वंद्व आहे. सांख्यांनीं प्रकृति आणि पुरुष या द्वंद्वांत प्रथम जड आणि चैतन्य यांचा विभाग केला. प्रकृति जड म्हटली आणि पुरुषाला चैतन्य केलें. पण प्रकृति ही गुणमयी व क्रियावती आहे तर पुरुष हा निर्गुण व निष्क्रिय आहे. पुनः प्रकृति एक आहे तर पुरुष अनेक आहे. पण पुरुष ज्ञाता आहे म्हणून प्रकृति अज्ञानरूपी आहे. हा सर्व त्या दोहोंच्या ठिकाणीं द्वंद्वसृष्टीचा नानारूपांत आणि नानाभावांत आविष्कार आहे इतकें च. असे सांख्य हे जडवादी म्हटले तर चैतन्यवादी हि आहेत. ते जडचैतन्य उभयवादी आहेत. त्यांचें जड चैतन्याला धरून आणि चैतन्य जडाला धरून आहे. ते

द्वंद्ववादी आहेत. त्यांच्या जडाचा वैशेषिकांनीं नाना गुणरूपांत उलगडा करून दाखविला आहे व त्यांत मूळ जडावर गुणकर्मांचा अध्यारोप करून त्या गुणकर्मांत च जडाची सिद्धि दर्शविली आहे. अर्वाचीन भौतिकशास्त्रांतील पदार्थविज्ञानांत सुद्धां द्रव्य किंवा 'मॅटर' याचें रूप या च प्रकारें शुद्ध गुणकर्मांत दर्शविलें जातें. म्हटलें आहेः—

"Matter is in the ultimate analysis nothing but a vast number of centres of activity. The activity diminishes as we pass away from the centre, like the wave from a splash; it increases as we pass toward the centre until finally the forces at work are enormous, the remaining core becomes what we call inpenetrable, and we speak of it as a material unit. But in reality the influences of the activities of all the units interpenetrate in the one cosmos."—द्रव्य हें अंतिम पृथक्करणांत दुसरें कांहीं नसून कर्मकेंद्रांची अफाट संख्या आहे. आपण जसजसें केंद्रापासून दूर जावें तसतसा तो क्रियाव्यापार पाण्यांत दगडाच्या पतनानें उठलेल्या लाटेप्रमाणें मंद होतो, जसजसें केंद्राकडे समीप जावें तसतसा तो वृद्धि पावतो, इतका कीं शेवटीं त्यांतील कर्मकारी गुणशक्ति अपरंपार वाढून तो कणावशेष अभेद्य बनतो आणि त्याला च आपण द्रव्याचा मूल घटक समजतों. परंतु वास्तविकरीत्या ह्या सर्व मूल कणांच्या क्रियाव्यापारांचे परिणाम हे च काय ते या एका विश्वकोटरांत एकमेकांचे ठायीं आघात आणि प्रत्याघात करून राहतात.

येथें वर पाण्यांतील दगडाच्या पतनानें उठलेल्या लाटेचा जो दृष्टांत दिला आहे तो च सांख्यांनीं आपल्या गुणविकासाबद्दल जशाचातसा घेतला आहे. गुणांतून गुण कसे निघतात तर ते म्हणतात—"गुणा-गुणेषु वर्तन्ते सागरस्योर्मयो यथा।" अशा गुणांच्या ठायीं अधिष्ठान

करून गुण राहतात. ही प्रकृति म्हणजे वर दर्शविल्याप्रमाणें मूल द्रव्य-कणांच्या ठिकाणीं चाललेला गुणक्रियेचा अविरत व्यापार. ह्या द्रव्यकणां-पैकीं एक हि कण जगतापासून हिरावून घेऊन तो स्वतंत्रपणें याजला काढणें शक्य नाहीं. याबद्दल ज्यूलिअन् हक्स्ले नामक एक आधुनिक शास्त्रज्ञ म्हणतो—"असा कर्मात्मक द्रव्यकण इतरांपासून निराळा होतो असें म्हणणें हें एक तर बौद्धिक लाघव मानावें लागेल किंवा व्याव-हारिक सत्याच्या जवळ जवळ येणारी सांकेतिक क्लृप्ति गणावी लागेल." या प्रकारें सांख्यांच्या प्रकृतीला फोडून वैशेषिकांनीं गुणकर्मांना अधिष्ठान-भूत असें जें द्रव्य नामक एक स्वतंत्र पदार्थत्व काढलें तें च अर्वाचीन भौतिक शास्त्रांतील कर्मकेंद्रांत सिद्ध होणारें 'मॅटर' नामक तत्त्व बनलें. तथापि वैशेषिक द्रव्याची व्याप्ति मॅटरपेक्षां अधिक आहे. द्रव्य हें गतींत उत्पन्न होतें. किंबहुना द्रव्य शब्दाचा मूळ धात्वर्थ च तो आहे. जें गतींतून निघतें आणि गतींत राहतें तें द्रव्य (द्रु गतौ). अर्थात् तो वर दर्शविलेला अभेद्य कर्मकण (Impenetrable central core of activity) हा च द्रव्याचा मूळांक (a material unit) होय.

अशा द्रव्याचे वैशेषिकांनीं विभुरूप आणि परमाणुरूप मिळून नऊ प्रकार कथन केले आहेत, आणि विभु शब्दाची व्याख्या 'सर्वमूर्तद्रव्य-संयोगित्वं विभुत्वम्'=सर्व मूर्तद्रव्याला जें व्यापून असतें तें विभुत्व अशी केली आहे. या नव द्रव्यांपैकीं आकाश, दिक्, काल आणि आत्मा हे चार परमाणुरूप नाहींत तर विभु आहेत; व पृथ्वी, आप, तेज, वायु आणि मन हे पांच विभु नाहींत तर परमाणुरूप आहेत. या सर्व पांच हि द्रव्यांचे परमाणु एकापेक्षां एक सूक्ष्मातिसूक्ष्म होत जाणारे आहेत हें उघड आहे. अर्वाचीन भौतिकशास्त्रज्ञांना एखादा विद्युत्परमाणूसारखा परमाणु (electron) हा मनवान् असतो आणि त्याकारणानें त्याचे ठायीं व्यक्तिस्वातंत्र्य दिसतें असें आतां किंचित अंधुक रीतीनें वाटूं लागलें

आहे. हें च काय पण त्यांनीं आतां प्राचीन वैशेषिकांप्रमाणें 'मेंटाइड्' असा मानसिक परमाणु स्वतंत्ररीत्या कल्पिला हि आहे. वैशेषिक प्रक्रियेप्रमाणें असा परमाणु द्रव्यगुणकर्मात्मक असतो आणि त्याचा सामान्य, विशेष व समवाय या त्र्यांत समावेश होतो. सामान्यविशेषसमवाय हें पदार्थत्रय संख्यात्मक आहे. मूळ संख्या १,२,३ या तीन च असून त्यांची सुरवात दोनापासून आहे. २ या संख्येच्या मागची १ ही संख्या सद्वितीय आहे व पुढील ३ बहुत्वाची दर्शक आहे. असें बहुत्व ३ च्या पुढें अनंतावधीपर्यंत आहे. अनंत म्हणजे पूर्णता नव्हे, कायमची अपूर्णता. अशा अपूर्ण अनंतत्वापलीकडे पूर्ण आहे. अर्थात् तें जसें अव्यक्त आहे तसें च सद्वितीय एकाच्या मागचें शून्य हि अव्यक्त आहे. म्हणून दोन्ही अव्यक्तांचें रूप एक च. दोन्ही संख्येच्या पार. मात्र दोहोंचीं स्थानें भिन्न. दृष्टांत च द्यावयाचा तर एकाच्या मागचें शून्य हें 'इन्फ्रा रेड' प्रमाणें अव्यक्त आहे तर अनंताच्या पुढचें पूर्ण हें 'अल्ट्रा व्हायोलेट' प्रमाणें अव्यक्त आहे. म्हणून गणितशास्त्रांत पूर्ण अशी निराळी कोटी च नाहीं, अंकावरील शून्यांनीं अनंतलब्धीचें दिग्दर्शन आहे इतकें च. असें शून्य काय आणि पूर्ण काय त्यांची बेरीजवजाबाकी च नाहीं. मात्र त्यांचा कोणत्या हि अंकित संख्येशीं बेरीजवजाबाकीनें संबंध आणला, तर त्या संख्येवर कांहीं परिणाम होत नाहीं पण गुणाकारभागाकारानें आणला तर तीं त्या संख्येला आपल्या रूपाला नेतात, जसें:—

०+०=०	०—०=०
०×०=०	०÷०=०
१+१=२	१—१=०
१×१=१	१÷१=१
१+०=१	१—०=१

१×०=०; १÷०=अनन्त; १÷अनन्त=०

$\dot{१}=१$; $\dot{२}=१$; $\dot{३}=१$;............$\dot{\text{अनन्त}}=१=\frac{१}{२}+\frac{१}{३}+\frac{१}{४}+\frac{१}{५}+\frac{१}{\text{अनन्त}}$

०आणि १ हें भावाभावांचें द्वंद्व आहे. म्हणून ०हें असत् आणि १ हें सत् होय. असें द्वंद्व सांख्यदर्शनानुसार निघणार नाहीं तर न्यायदर्शनानुसार निघेल. कारण सांख्यदर्शन हें शुद्ध प्रकृतिपुरुषरूप व्यक्तमध्य भावजगताचें दर्शन आहे तर न्यायदर्शन हें सदसत, व्यक्ताव्यक्त, जगदाजगत, ज्ञाताज्ञात, भावाभाव, दृष्टादृष्ट यांचें दर्शन आहे. सांख्यशास्त्राचा सिद्धांत 'नावस्तुनो वस्तुसिद्धिः' असा असल्यामुळें तें आपल्या मूल प्रकृतिपुरुषभावरूपद्वंद्वाला जसेंच्या तसें अनादि मानून चाल्तें; तत्पूर्वी एखादी शून्यासारखी अत्यन्ताभावाची किंवा ब्रह्मासारखी अजाव्ययाची निरपेक्ष एकंची कोटी घेऊन चालत नाहीं. त्या कारणानें सांख्यांना ० काय किंवा अद्वितीय १ काय दोन्ही सारखीं च. कारण दोन्ही संख्येच्या बाहेरचीं. दोन्हीबद्दल तें सारखें च उदासीन राहणार हें उघड आहे. जो नियम सांख्यांना लागू तो च वैशेषिकांना लागू आहे. वैशेषिकदर्शन हें हि निरपेक्ष एकाचा वा भावरहित शून्याचा विचार करीत नाहीं. हा विचार न्यायदर्शनांत होतो. न्यायदर्शन हें ज्ञाताज्ञाताचें शास्त्र आहे. त्यांत मूळ विभागणी भावाभावांत होते, दोन भावांत होत नाहीं. याला च 'डिव्हिजन बाय् डायकॉटमी' किंवा अन्यव्यावर्तन विभागणी म्हणतात. न्यायांत जी वस्तु प्रामाण्यवादानें ज्ञात होते ती च खरी भावरूपांत येते, तदितर सर्व त्या वस्तूच्या अभावांत गणिलें जातें. असा अभाव कदाचित् निरपेक्ष असेल, कदाचित् सापेक्ष असेल. निरपेक्ष अभाव तें शून्य, सापेक्ष अभाव तें एक. पण हें एक झालें तरी तें अद्वितीय म्हणजे पुनः निरपेक्ष च होय! अशा या न्यायाच्या मार्गावर बौद्धांनीं शून्य घेतलें तर वेदान्त्यांनीं एकमद्वितीय उचललें आणि त्याला पूर्ण ही पदवी दिली. सांख्यशास्त्रावरून निघणाऱ्या गणितशास्त्रांत शून्य येतें पण पूर्ण येत नाहीं.

हें शून्य दोन एकांच्या वजावाकींत सिद्ध होतें, व त्यापासून पुढें एकाचे ठायीं संख्येला व्यक्तता येते. तथापि एकाच्या मागें त्याला कांहीं किंमत नसते, पण पुढें मात्र ती दसपटीनें अनंतापर्यंत पोंचते. या प्रकारें गणितशास्त्र हें वजावाकीनें मागें शून्यापर्यंत हटत जातें पण पुढें गुणाकारानें अनंतापर्यंत गेलें तरी अनंताचा ठाव घेऊं शकत नाहीं. म्हणून तें साहजिक च शून्याच्या गुणाकाराला शून्यांत ढकलतें, आणि उलट शून्याच्या भागाकाराला अनंतत्वांत नेऊन अनंतत्वाच्या भागाकाराला मूळ शून्यपदावर आणतें. सारांश, अनंतांत कधीं संख्येला अंत नसतो म्हणजे संख्येची समाप्ति होत नाहीं. यावरून संख्या सादि आहे पण सान्त नाहीं, व सान्त नाहीं म्हणून अपूर्ण आहे. अर्थात् संख्येला १ नें गुणिलें असतां संख्या ती च कायम राहते पण ० नें गुणिलें असतां ती विलय पावते. असा हा संख्येचा मूळ अभाव मानल्यावांचून संख्यारंभ च नाहीं. अभाव हें शून्य, आरंभ हा एकांक. हे ० विरुद्ध १ जसें संख्येचें द्वंद्व आहे तसें च ज्ञानाचें द्वंद्व आहे. तथापि सांख्यप्रक्रियेनुसार आत्मा आणि जगत् किंवा स्थितिमान् आणि गतिमान् किंवा Being आणि Becoming हे दोन पूर्णाचें एक द्वंद्व मानणें जरूर आहे. त्यांत कोणी पूर्ण आणि कोणी अपूर्ण, किंवा एक अभाव आणि एक भाव असा विरोध नाहीं. त्यांतील दोन्ही कोट्या सारख्या च भावरूप, दोन्ही सारख्या च पूर्णरूप. पण येथें एक येतें व दुसरें जातें. जें जातें तें पूर्ण, जें राहतें तें हि पूर्ण. दोन्ही अद्वितीय, दोन्ही निरपेक्ष. म्हणून एक च एक निरपेक्ष आत्मतत्त्व मानणारे शंकराचार्य, कांट हे बरोबर नाहींत, तर एक च एक निरपेक्ष जगत्तत्त्व मानणारे हेराक्लायटस्, बर्गसाँ हे हि तितके च चूक आहेत. एक शुद्ध अद्वैतवादी चिलकुल रूपान्तर मानीत नाहींत; तें त्याला मिथ्या कल्पितात. तर दुसरे शुद्ध गतिवादी नित्य रूपान्तर हें च सत्य घेऊन चालतात (What is constant is change). सांख्य

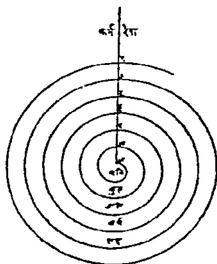
आणि वैशेषिक यांचा कल जगताकडे आहे तर न्याय आणि वेदान्त यांचा अजगताकडे म्हणजे आत्म्याकडे आहे. तथापि या चारींच्या समवायांत खरी निर्द्वंद्वाची सिद्धि आहे आणि त्यांत योग आणि मीमांसा यांना व्यष्टिसमष्टींच्या मार्गावर सम्यक् स्थानें आहेत. या प्रकारें सांख्यांतून निघणारें *गणितशास्त्र* (Mathematics) हें *कधीं हि पूर्णांत* समाप्त होत नाहीं, तें सदैव अपूर्णांत विराम पावतें. मात्र त्याची उत्पत्ति शून्यांतून असते. अर्थात् तें शास्त्राचें शास्त्र म्हणजे पूर्णशास्त्र कदापि होऊं शकत नाहीं. शास्त्राचें शास्त्र म्हणजे गीतेंत म्हटल्याप्रमाणें 'अध्यात्मविद्या विद्यानाम्' हें होय. गणितशास्त्राला ज्याचा अंत लागत नाहीं असें पूर्ण घेऊन अध्यात्म चालतें व त्याची बेरीजवजाबाकी करून त्यांचा निष्कर्ष पूर्णांत काढतें.

पदार्थविज्ञानांतील गतिशास्त्राचा नियम असा आहे कीं द्रव्य गतिमत्त्वांत आलें आणि गतीचा प्रकर्ष झाला कीं तेथें उष्णता आणि तेज प्रस्फुट होतात. तेजानें जगताला व्यक्तता येते व उष्णतेनें द्रव्यांत रूपांतर घडून येतें. अशीं द्रव्याचीं तीन रूपें आहेत. तीं पृथ्वी, आप आणि वायु हीं होत. अर्थात् अर्वाचीन भौतिकशास्त्रांत सॉलिड्, लिक्विड्, गॅस्, हीट् आणि लाइट् अशीं जीं पांच तत्त्वें कथन केलीं जातात तीं च सांख्यवैशेषिकांनीं पृथ्वी, आप, वायु, अग्नि आणि आकाश या शब्दांनीं पंचमहाभूतांत ग्रथित केलीं आहेत. तथापि येथें त्यांची व्यक्तिवाचकता फार आहे. इतकी कीं तीं संपूर्ण अहमिदंरूप द्वंद्वमय जगताचीं आद्य तत्त्वें आहेत. परंतु तीं सर्व द्रव्यात्मक आहेत. उत्क्रांतीच्या दृष्टीनें त्यांचा विन्यास तैत्तिरीयोपनिषदांत " तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः । आकाशाद्वायुः । वायोरग्निः । अग्नेरापः । अद्भ्यः पृथिवी"—या प्रकारच्या त्या आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें; आकाशापासून वायु झाला; वायूपासून अग्नि, अग्नीपासून पाणी आणि पाण्यापासून पृथ्वी

निघाली—या प्रकारें जो केला आहे तो अत्यंत मार्मिक आहे. येथें आत्मा म्हणजे शुद्ध शांकरी अद्वैत स्वरूपाचा स्थितिमान् बैठा ईश (Being). नव्हे, तर 'एकोऽहं बहुस्यांप्रजायेय' या कल्पनेनें प्रेरित होऊन जो जगद्भावांत आला आणि हालचाल करूं लागला तो गतिमान् ईश (Becoming) होय. हा ईश त्या प्रमाणें च पूर्ण आहे. कारण दोन्ही वस्तु एक च आहेत. भेद केवळ त्यांच्या स्थितिगतींच्या अवस्थांत आहे. असा आत्मा मूळारंभीं आपल्या शुद्ध स्थितिमत्त्वांत जो अव्यक्त होता तो गतिमत्त्वांत व्यक्त झाला इतकें च. आतां येथें सर्व द्वंद्वांचा पसारा उजेडांत आला. तथापि हा उजेड तरी त्याच्या गतींत जी तेजाची प्रसृति होते तींत च सिद्ध होतो. तेज म्हणजे काश. तें समंतांत विनटलें म्हणजे आकाश बनतें आणि त्यांत अव्यक्ताला व्यक्तता येते. या प्रकारें आकाश हें अव्यक्ताला व्यक्तत्वांत आणण्याची परिस्थिति आहे. अशा आकाशांत एका बाजूनें अग्नीच्या म्हणजे उष्णतेच्या प्रभावानें पृथ्वी (Solid), आप (Liquid), आणि वायु (Gas) हीं द्रव्याचीं तीन रूपें सिद्ध होतात तर दुसऱ्या बाजूनें सर्वगमनात्मक वायु, ऊर्ध्व-गमनात्मक अग्नि, आणि अधोगमनात्मक आप हे गतीचे तीन प्रकार बाहेर पडून आणि त्यांशीं पृथ्वीचें स्थिर रूप मिळून जड द्रव्यांतील चराचरांचें द्वंद्व स्फुटता पावतें. सांख्यशास्त्रानें आपल्या प्रकृतिपुरुषांतील प्रकृतितत्त्वांतून एका बाजूनें हीं पंचमहाभूतें घेतलीं आणि दुसऱ्या बाजूनें दशेंद्रियें, मन, अहंकार आणि महान् यांहीं अन्वित असा मनुष्यप्राणी घेऊन त्या दोहोंची जोड शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गंधादि पंचतन्मात्रांच्या द्वारें मिळवून दाखविली आणि या प्रकारें पंचवीस तत्त्वांत आपल्या शास्त्राची सिद्धि केली.

सांख्यशास्त्र हें जसें संख्याशास्त्र तसें वैशेषिकशास्त्र हें विशेषशास्त्र म्हणजे भावशास्त्र किंवा गुणशास्त्र होय. तें प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांतून सहा भाव कल्पितें आणि त्यांना पदार्थ ही संज्ञा देतें. हे पदार्थ द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय असे सहा होत. या षट्पदार्थविज्ञानांत अंकांच्या पुढें आकाराची सुरवात आहे. म्हणून येथें क्षेत्रमिति आहे

आणि तिला अंकगणिताचें साहाय्य आहे. येथें आकारमितीला मूळ आश्रय द्रव्यनामक पदार्थांचा आहे. हें द्रव्य नवविध आहे आणि तें आपल्या भावगुणानें लहानमोठें नित्यानित्य असून भेदकर्मानें एकानेक विभ्वाविभु आहे. अशा द्रव्याचें आकारमान शून्यापासून पूर्णपर्यंत म्हणजे बिंदूपासून वर्तुळापर्यंत नानारूपांत दृग्गोचर होणारें आहे. बिंदु आणि वर्तुळ या दोहोंचें आकाररूप एक च आहे. तें वाटोळें होय. बिंदूचा महदाकार तें वर्तुळ व वर्तुळाचा लघ्वाकार तो बिंदु. तथापि वर्तुळांत बिंदूचें महत्त्व किती तर अनंतावधीपर्यंत. उलट, बिंदूंत वर्तुळाची लघुता किती तर महत्त्वराहित्या (Magnitudeless) पर्यंत. अशा मूळ बिंदूंतून च वर्तुळ सिद्ध होतें आणि तें अनंतावधीपर्यंत वृद्धि पावतें. उदाहरणार्थ, पूर्वी गीताभाष्यांत दिलेलें पुढील कर्मरेषेचें व्यष्टिसमष्टीच्या द्वंद्वांतून परमेष्ठींत जाणारें आणि कधीं न संपणारें आकृतिचक्र किंवा चक्राकृति पहा.—



जगदुत्क्रांतीचें अखंडित चक्र (गीताभाष्य पृष्ठ ४२९)

तथापि बिंदु आणि वर्तुळ यांत द्वंद्वाची कल्पना न करतां बिंदूचें वर्तुळ किंवा वर्तुळाचा बिंदु अशी एकमेव कोटी कल्पिली तर बिंदूचें वर्तुळ होण्यांत तेथें केंद्रस्थानीं बिंदु उरणार नाहीं आणि उलट वर्तुळाचा बिंदु बनण्यांत त्यांत किंचित् हि महत्त्व (Magnitude) राहणार नाहीं हें उघड आहे. प्राचीन ग्रीक युक्लायडीसूनें भूमितीच्या मूळारंभीं असा च महत्त्वरहित बिंदु धारण केला तर येथें सदर मंत्रांत बिंदुरहित वर्तुळाचें महत्त्व पूर्णात नेऊन पोंचविलें. पण व्यक्तमध्यांतील खरा बिंदु वर्तुळरहित नसतो तर खरें वर्तुळ बिंदुरहित असत नाहीं. कारण बिंदु आणि वर्तुळ किंवा 'सेंटर' (Centre=सेंट्र=केंत्र=केंद्र) आणि 'सर्कल' हें द्वंद्व आहे. अर्थात् द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें त्यांतील कोणती हि एक कोटी एकमेवावस्थेंत निरपेक्ष राहणार नाहीं तर दुसरीच्या अपेक्षेनें चालणार हें उघड आहे. बिंदूवांचून वर्तुळ नाहीं, वर्तुळावांचून बिंदु नाहीं. बिंदु हें महत्त्वरहित वर्तुळ म्हटलें तर वर्तुळ हे अंतरहित बिंदू च होत. हे बिंदु वक्ररेषेंत असंख्यसंख्याक राहून वर्तुळ निर्माण करतात. अशीं बिंदूच्या वृद्धींत वर्तुळाबाहेर वर्तुळें निर्माण होण्यांत च अंकशास्त्राचें काय किंवा क्षेत्रशास्त्राचें काय आनंत्य सिद्ध होणार आहे व त्यांत च पूर्णाचें पूर्णत्व यथार्थ प्रत्ययास येणार आहे.

आतां त्रिकोणमितीच्या दृष्टीनें त्रिकोणांतील तीन लघुगुरु कोनांच्या बेरजेंत दोन समकोनांची बरोबरी होते. हे दोन समकोन किंवा काटकोन एका आडव्या सरळ रेषेवर एक उभी सरळ रेषा ठेवली म्हणजे सिद्ध होतात. पण सरळ रेषा ही या वक्रब्रह्मांडांत वस्तुस्थिति नाहीं तर अवस्तुभाव आहे, व तिचें सत्यत्व केवळ युक्लिड्च्या गृहीतकृत्यांत आहे. तथापि तिला जर सरळ करावयाची असेल तर ती अनन्ताच्या शिखरावर नेऊन घसाविली पाहिजे. कारण उच रेषामितिशास्त्राप्रमाणें रेषेला सरळपणा केवळ आनंत्याच्या परिघावर येतो आणि अशा परिघाला आतां येथें एक

च केंद्र रहात नाहीं तर ठायीं ठायीं अनंत केंद्रें उपस्थित होतात. अशा उभ्या आडव्या दोन सरळ रेषांतील दोन काटकोन एकांत एक मिळाले कीं कोनाचें कोनत्व नाहींसें होतें व वर्तुळाचा अर्धा खंड सिद्धीस जातो. परंतु रेषेंतील ऋतत्वाच्या अभावांत हे दोन कोन एकांत एक कधीं च मिळूं शकत नाहींत व चार कोनांच्या एकत्रीकरणांत दोन रेषांच्या छेद-बिंदूचा परिघ म्हणजे टिंबाचें वर्तुळ तयार होऊन अणोरणीयानाकडून महतोमहीयानाकडे किंवा युक्लिड्च्या परिभाषेंत टिंबांतील महत्त्वराहित्याकडून वर्तुळांतील महत्त्वाच्या अधिरोहणाकडे जगताची गति धांवते. पण आतां येथें कोन चार च काय पण वर्तुळाची त्रिज्या घेऊन ती केंद्रांतून जितकी फिरवावी तितके तेथें लहानमोठे अगणित कोन तयार होतात व त्यांतून परिघापर्यंत असंख्य त्रिकोण उदयास येतात. अर्थात् अशा अनंत त्रिकोणांत सिद्ध होणारें वर्तुळ सदैव अपूर्णांकांत रहावें यांत कांहीं नवल नाहीं. उदाहरणार्थ;—

$$\frac{\text{Circumference}}{\text{Diameter}=\text{द्विमात्र}} \left(\frac{\text{परिघ}}{\text{व्यास}}\right)=\pi=\frac{२२}{७}$$

हें समीकरण घ्या आणि त्यावरून

$$\text{Area of a circle (वर्तुळाची क्षेत्रमिति)}=\pi r^{२}\left(\frac{२२}{७}\times\text{त्रिज्या}^{२}\right)$$

या वर्तुलक्षेत्रमितींतील $\frac{२२}{७}$ या संख्येचें रूप लक्षांत आणा. तिच्या भागाकारांत १ पासून ६ पर्यंत अंकांची बाकी अनंतावधीपावेतों सदा शिल्लक राहते. अर्थात् अशा अपूर्णांकाला त्रिज्येच्या वर्गानें गुणिलें असतां जें वर्तुळाच्या क्षेत्राचें मापन होतें तें केव्हां च पूर्णतेला जात नाहीं. आतां जेथें अशा एका वर्तुळाची स्थिति आहे तेथें टिंबांच्या एकाबाहेर एक अनंत वर्तुळांच्या कधीं न संपणाऱ्या वृद्धींतील आनंत्याचा विचार च काय ? असें जें अनंताचें अनंतत्व तें च येथें पूर्ण या नांवानें

संबोधिलें आहे. तथापि हें पूर्ण त्या अनंतापेक्षां अधिक, त्याच्या पलीकडे आहे. त्याला जितकें 'सच्चिदानंद' हें गुणविशेषण लागू पडेल तितकें च 'सत्यं ज्ञानमनन्तम्' हें लागेल. कारण ब्रह्म हें आनंदयोनी म्हटलें आहे. अर्थात् तें साक्षात् आनंदरूप नाहीं तर आनंदाचें फल आहे. येथें आनंद हें कारण आणि ब्रह्म हें कार्य होय. त्या च प्रमाणें तें अनंतरूप हि म्हणतां येणार नाहीं तर आनंत्याव्न फलरूपानें बाहेर पडणारें निर्द्वंद्व आहे. अशा एकमेव निर्द्वंद्वाला येथें पूर्ण म्हटलें असल्याकारणानें त्यांत बेरीजवजाबाकी, गुणाकारभागाकार, बिंदुवर्तुळ, कोनपरिघ इत्यादि कोणतीं च सांख्य द्वंद्वें निर्माण होऊं शकत नाहींत; म्हणजे येथें गणितशास्त्र आपल्या सर्व अंगोपांगांसह क्रियास्तब्ध असतें ही गोष्ट निर्विवाद आहे.

संख्या जगतांत उत्पन्न होते. जगत् गतिमान् असतें. अशा गतीबरोबर एका बाजूनें परिणामस्वरूपानें दिक्कालांचा उदय होतो तर दुसऱ्या बाजूनें शीतोष्णांचें द्वंद्व उमटतें. दिशेच्या मात्रा (Dimentions) तीन आणि कालाची एक मिळून चतुर्मात्रांच्या गुणाकारांत जें ब्रह्मांडाचें माप घेण्यांत येतें त्यांत केवळ आनंत्याचा साक्षात्कार झाला म्हणजे शास्त्राची गति कुंठित होते. त्याला पुढें पूर्णत्वाचें दर्शन होत नाहीं. तें त्याच्या आटोक्याच्या बाहेर असतें. पुनः गतीबरोबर उत्पन्न होणारीं जीं एकेक पदार्थाचीं रूपें—उष्णता, प्रकाश, दाब, वर्ण, ध्वनि इत्यादि-त्यांचें हि मापन गुणाच्या अंशांशांत अंकानें करण्यांत येतें. परंतु येथें हि एका बाजूनें शून्य आणि दुसऱ्या बाजूनें आनंत्य ही च मर्यादा दृष्टोत्पत्तीस येते. उदाहरणार्थ, जेथें उष्णतेची परमावधि होते तेथें एका बाजूला निरपेक्ष आनंत्य तर दुसऱ्या बाजूला निरपेक्ष शून्यत्व (-273°=Absolute Zero) आढळून येतें. अशा निरपेक्ष शून्याला जरी उष्णतेचा अत्यंताभाव म्हटलें तरी तेथें तदपेक्षेनें शीततेची परमावधि मानावी लागते. म्हणजे ती निरपेक्ष असत् कोटी होऊं शकत नाहीं. यावरून जें

शून्य तें च पूर्ण दिसून येतें. द्वंद्वांतील एका कोटींत शून्य दुसरींत पूर्ण. दोन्ही कोटी एकदम घेऊन पाहिल्या कीं शून्य नाहीं व पूर्ण हि नाहीं. तें दोहोंच्या पलीकडे निर्द्वंद्व आहे. शून्य आणि पूर्ण हें एक द्वंद्व च आहे आणि त्याची उत्पत्ति जगतांतील संख्येबरोबर आहे. ०१० यांतील व्यक्तमध्य एकमेव जगताच्या मागें जें टिंब तें शून्याचें चिन्ह व पुढील टिंब तें पूर्णाचें चिन्ह होय. तस्थिवत्–जगत्, गति-स्थिति, स्थावर–जंगम, Being–Becoming हीं सर्व एका च स्वरूपाचीं द्वंद्वें होत. तीं एका परम वस्तूवर दोन अवस्थांचा आरोप करून सिद्ध होतात. जें तस्थिवत् तें अव्यक्त, जें जगत् तें व्यक्त. अशा जगदुत्पत्तीबरोबर गतीचीं म्हणजे गतींत समुत्थान पावणारीं सर्व द्वंद्वें उदयास येतात व त्यांचें मापन संख्येनें होतें. तस्थिवत् स्थितींत जी सर्वस्तब्धता असते तिला शून्य म्हटलें सारखें व पूर्ण म्हटलें तरी हि सारखें च. तें जगद्भाव पावलें म्हणजे केवळ तदपेक्षेनें त्याचे प्राक्तस्थिवत्त्व अनुमानतां येतें. तथापि जगत झालें तरी त्या मूळच्या तस्थिवानांत काय फरक पडतो ? त्याच्या पूर्णत्वांत किमपि न्यूनता येत नाहीं किंवा आधिक्य घडत नाहीं. किंबहुना जगताला म्हणजे दिक्कालाकाशादींना पोटांत घेऊन पूर्णत्वांत वर्तणाऱ्या त्या तस्थिवानाला एक जागा सोडून दुसरीकडे कोठें गमन करतां येणार ? त्यांतील कांहीं भाग बाहेर पडून कोठें जाऊन बसणार ? अर्थात् तेथें बेरीज नाहीं व वजाबाकी नाहीं. त्यावर जी अव्यक्ततेची छाया पसरलेली असते ती जाऊन व्यक्तता येते, तम जाऊन तेज प्रकाशतें, 'तुच्छ' जाऊन 'आभु' विनटतें इतकें च. बाकी तें जें पूर्णपणें अचल, अटळ, अविकृत असतें तें तसें च कायम राहतें. अशाला च येथें पूर्ण म्हटलें आहे आणि त्याचें योग्यप्रकारें संख्यातीतत्व दर्शविलें आहे.

एवंगुणविशिष्ट किंवा निर्गुणविशिष्ट असा हा पूर्ण कोण ? पुरुष, आत्मा, ब्रह्म कीं ईश ? याला पुरुष म्हटला तर तो परमपुरुष आहे,

आत्मा म्हटला तर परमात्मा आहे, ब्रह्म म्हटलें तर परब्रह्म आहे, आणि ईश म्हटला तर परमेश आहे. तसें च याला व्यष्टिरूप मानलें तर तो परमेष्ठी आहे. सांख्यप्रक्रियेप्रमाणें याचें अंकगणितानें मापन करतां येणार नाहीं, किंवा वैशेषिकप्रक्रियेप्रमाणें याचा त्रिकोणमितीनें ठाव लागणार नाहीं. हा जसा एकमेव पूर्ण आहे तसा च अक्षरशः निराकार आहे. म्हणून त्याचें मोज नाहीं आणि माप नाहीं. संख्याशास्त्रांत शून्य आणि पूर्ण हीं दोन्ही मापनाच्या पलीकडे आहेत. कारण हा निर्द्वंद्व आहे. हा स्वतः एकमेव अद्वय आहे पण आपल्या ठायीं शून्य व पूर्ण हें द्वय घेउन चालणारा आहे. तथापि शून्य म्हणजे परम अभाव नाहीं व पूर्ण म्हणजे परम भाव नाहीं. तर शून्यांत पूर्ण व पूर्णांत शून्य असा त्यांचा द्वांद्विक संबंध आहे. अव्यक्तावस्थेंत तो शून्य नाहीं व पूर्ण हि नाहीं तर व्यक्तावस्थेंत दोन्ही एकदम आहे. अव्यक्त स्थितींत त्याला शून्य म्हटलें तर तें च पूर्ण आहे व व्यक्त स्थितींत पूर्ण म्हटलें तर शून्य आहे. येथें जो बिंदु तें च वर्तुळ व जें वर्तुळ तो च बिंदु होय. त्याच्या व्यक्त स्थितींत बिंदु वर्तुळान्वित आहे च वर्तुळ बिंदुयुक्त आहे व अशा त्या दोहोंपासून एका बाहेर एक अनंत वर्तुळांचा साकार पसारा आहे. अर्थात् येथें वर्तुळांतील बिंदु-रेषा-वर्तुळ या त्रयींत संपूर्ण भूमितिशास्त्राची उभारणी आहे. बिंदु आणि वर्तुळ यांना जोडणारी जी मध्यंतरीं रेषा आहे तिच्या योगें जगताचें अखंडितत्व सिद्ध होतें. कारण यद्यपि जगत् द्वंद्वरूप म्हटलें तत्रापि द्वद्वांतील दोन कोटी मधल्यातंतूवांचून बांधल्या जाणार नाहींत व जगताला अखंडितत्व येणार नाहीं हें उघड आहे. अर्थात् सत्त्व विरुद्ध तम या बिंदुरूप द्वंद्वांत मध्यंतरीं रजाचा तिसरा बिंदु कल्पून सांख्यांनीं तीन गुणांत जगताचें हें अखंडितत्व योग्यप्रकारें निर्दिष्ट केलें आहे. रज=गुण=दोरी=रेषा. असा हा रज मूळ एकटा च एक गुण आहे व तो निस्त्रैगुण्य एकमेवाला प्रतियोगी आहे. म्हणून निस्त्रैगुण्य जर एक म्हटलें तर तो नाना व्हावा हें साहजिक आहे. हें नानात्व त्याचे ठायीं तीन संख्येंत प्रस्फुट होतें. पैकीं

जे दोन एकेका बिंदूंत द्वंद्वभावानें कायम राहतात ते सत्त्व विरुद्ध तम होत. यांच्या मध्यें जें रज येतें तें नानात्वाचें दर्शक असल्यामुळें आणि पहिलें नाना दोनांत व्यक्त होत असल्यामुळें रज फुटून आणि त्याचे दोन बिंदु एकमेकांना चिकटून त्यांचा जो स्पष्ट गुण बनतो ती च रेषा सिद्ध होते. ह्या दोन रजोबिंदूंच्या रेषेंत वर्णाचा उदय होतो व त्यांशीं दोन बाजूंचे दोन सत्त्वतमांचे अंतिम बिंदु मिळाले कीं त्यांतून चातुर्वर्ण्यनिर्माण होतें. येथें पुनः एक विरुद्ध अनेक आणि अनेक विरुद्ध एक अशीं दोन भिन्न द्वंद्वें निपजतात. तीं सत्त्व विरुद्ध रज आणि रज विरुद्ध तम हीं होत. या प्रकारें सत्त्व विरुद्ध तम हें एक गुणद्वंद्व आणि सत्त्व विरुद्ध रज आणि रज विरुद्ध तम हीं दोन संख्याद्वंद्वें मिळून तीन द्वंद्वांचें एक त्रय सिद्ध होतें. या सर्वांचें स्पष्टीकरण पुढील निरनिराळ्या आठ आकृतींवरून चांगलें दृष्टोत्पत्तीस येईल:—

आकृति १
पुरुष



माया
गुणशक्ति
Static force
Potentiality

प्रकृति
क्रियाशक्ति
Dynamic force
Actuality

आकृति २
पुरुषोत्तम



पुरुष
(स्थिर)

प्रकृति
(चर)

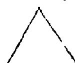
आकृति ३
निर्द्वंद्व



प्रकृति
(अव्यक्त एक)

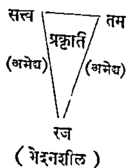
पुरुष
(व्यक्त नाना)

आकृति ४
निस्त्रैगुण्य

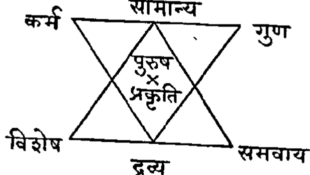


सत्त्व रज तम

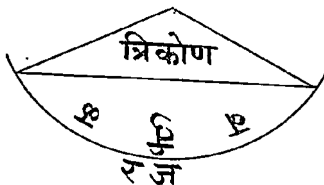
आकृति ५
सांख्यदर्शन
त्रिगुणत्रिकोण–स्त्रीचिन्हांकित



आकृति ६
वैशेषिकदर्शन
षट्पदार्थत्रिकोणद्वय–संयुक्तचिन्हांकित



आकृति ७
एकमाद्वितियम्
निर्द्वंद्व–निस्त्रैगुण्य–नित्यसत्त्वस्थ आत्माबिंदु
(केंद्रस्थानीय)



आकृति ८



'आत्मा वै इदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्' या प्रकारचा मूळचा आत्मा भगवद्गीतेंत जो पुरुष किंवा पुरुषोत्तम लेखला आहे तो पुरुष आपल्या प्रकृतीच्या ठिकाणीं अवस्थित होऊन आत्ममायेनें जगद्रूप पावतो. येथें माया म्हणजे मा+या=स्वतः न चळणारी परंतु प्रकृतीला म्हणजे कर्मोला चाळवणारी गुणशक्ति (Potentiality) होय. या मायेचा आश्रय करून तो पुरुष प्रकृतींत उतरतो. अर्थात् येथें प्रथम पुरुष, माया व प्रकृति ही त्रिपुटी सिद्ध होते. या त्रिपुटींतील मध्यस्थित माया ही कांहीं अंशीं पुरुषांत आणि कांहीं प्रकृतींत लीन झाली कीं तें च प्रकृति-पुरुषांचें म्हणजे स्थिर-चलांचें किंवा स्थिति-गतींचें द्वंद्व तयार होतें. अशा द्वंद्वाच्या पलीकडचा पुरुषोत्तम हा भगवद्गीतेच्या भाषेंत 'निर्द्वंद्व' म्हटला आणि अव्यक्त मानला कीं तें प्रकृतिपुरुषांचें द्वंद्व व्यक्ताव्यक्तांचें दिसूं लागतें आणि त्यांत च संख्येचा उदय होत असल्यामुळें तेथें एक विरुद्ध

नाना हें दुसरें द्वंद्व निर्माण होतें. त्यांत प्रकृति एक आणि पुरुष नाना ठरतो, पण प्रकृति गुणमयी असल्याकारणानें साहजिक च पुरुष निर्गुणरूप धारण करतो. असा पुरुष प्रकृतीच्या समवेत मायेच्या ठायीं द्वंद्वांत उतरला कीं मूळचा पुरुषोत्तम ' निर्द्वंद्व ' झाला च, व तो गुणहीन बनला कीं तें निस्त्रैगुण्यपदाला गेलें च म्हणून समजावें. अशा निस्त्रैगुण्य निर्द्वंद्वांतून प्रकृतिपुरुषद्वंद्वाच्या द्वारें सांख्यांचा पहिला सत्त्वरजतमान्वित त्रिगुणत्रिकोण तयार होतो. हा त्रिकोण प्रकृतिरूप असल्याकारणानें उलट्या शंकूसारखा स्त्रीचिन्हांकित असतो. त्यावर नानात्वांत व्यक्त असलेल्या पुरुषांतून निघणारा एक–द्वि–बहु हा संख्यात्रिकोण अधिरूढ झाला कीं तें दोन त्रिकोणांचें मिळून संगमित स्त्रीपुरुषांचें एक दांपत्य सिद्ध होतें आणि त्यांत उपरिनिष्ठ संख्यात्रिकोण ऊर्ध्व कोनाचा पुरुषचिन्हांकित असतो. ह्या प्रकृतिपुरुषांच्या द्वंद्वांतील गुणसंख्यात्रिकोणद्वयांतून वैशेषिकांचे षड्भाव-पदार्थ निघतात आणि त्यांतील संख्येच्या आनंत्यांत त्या मूळ निर्द्वंद्वाच्या पूर्णत्वाचा सहज साक्षात्कार येतो.

मूळारंभीं आत्मा एक आहे. नासदीयसूक्ताच्या भाषेंत ' त्याच्या पलीकडे दुसरें कांहीं नाहीं ' म्हणजे तो अद्वितीय आहे. भगवद्गीतेच्या भाषेंत तो द्वंद्वाच्या पलीकडे म्हणून ' निर्द्वंद्व,' त्रिगुणांच्या पलीकडे म्हणून ' निस्त्रैगुण्य ' व सत्त्वतमांच्या पलीकडे म्हणून ' नित्यसत्त्वस्थ ' आहे. जगताच्या वर्तुळांत असा आत्मबिंदु केंद्रस्थानीं धरला तर जगत् हा त्याचा विस्तार आहे. अशा आत्मबिंदूतून जगत् कसें विस्तार पावलें ? तर आरंभीं त्याचे ठिकाणीं जें ज्ञान होतें–कारण ' ज्ञानमयोऽयं आत्मा '—त्याला जाणीव झाली कीं ' आपण एक आहों.' मग त्याला इच्छा झाली कीं ' आपण बहु व्हावें. ' मग त्यानें यत्न केला—प्रकृतीला जाया बनविली. म्हटलें आहे,—' जानाति–इच्छति–यतते.' मग त्यानें क्रिया केली. तो मायाबलानें प्रकृतीच्या ठायीं शिरला.

त्या बरोबर ती जाया पुलकित झाली व तिच्या ठिकाणीं सत्त्व, रज, तम हे तीन गुण उत्थान पावले. हें सर्व प्रजोत्पादनाचें कर्म अंधारांत चाललें होतें. कारण तावत्कालपर्यंत तो आत्मपुरुष, ती योगमाया आणि ती प्रकृतिजाया। हीं सर्व अव्यक्तभावांत होतीं. त्रिगुणांच्या उत्थानाबरोबर जगताला व्यक्तता आली आणि सूर्याचा जन्म झाला, किंवा सूर्याचा जन्म झाला आणि जगताला व्यक्तता आली. *सूर्यः=सूः+यः=जो प्रसव* पावतो आणि चालूं लागतो असा व्यक्त जगदात्मा होय. त्याच्या उदयाबरोबर पहिलें व्यक्ताव्यक्ताचें द्वंद्व उमटलें. तें सत्त्व विरुद्ध तम होय. *त्यांतलि दोन्ही कोटी बिंदुरूप सद्वितीय आहेत.* त्यांना जोडणारी जी रजाची रेषा ती नाना बिंदूंनीं युक्त आपल्या चक्ररूपानें वर्तुळाबाहेर वर्तुळें निर्माण करीत सतत फिरत आहे. सत्त्व आणि तम यांचे बिंदु जर अभेद्य म्हटले तर रजाचा बिंदु भेदनशील ठरतो आणि त्यांत भेदाभेदांचें निराळें द्वंद्व निर्माण होतें. रजोबिंदु फुटल्यावांचून बिंदुवृद्धि नाहीं आणि गुणरेषा नाहीं हें उघड आहे. अशा गुणरेषेंत सत्त्वतमांच्या दोन टोंकांच्या दोन मर्यादाबिंदूंच्या दरम्यान रजोबिंदूच्या उत्तरोत्तर विभजनानें गुणांचा पसारा वाढतो आणि ती च रेषा अखंडितपणें अनंताप्रत जाऊन पोंचते. अर्थात् येथें केंद्रस्थानीं आत्म्याचा बिंदु एक व त्याच्या बाहेर रजाचीं वर्तुळें नाना असें द्वंद्व निपजतें आणि त्या नाना वर्तुळांतून अंतिमस्थानीं ब्रह्माचे ठायीं पुनरपि एकमेवाद्वितीयंची सिद्धि होते. म्हणून त्या निर्द्वंद्व व निस्त्रैगुण्य आत्माबिंदूला जर कोणती विरोधक कोटी असेल तर आकृति ७ मध्यें दर्शविल्याप्रमाणें वर्तुळाच्या परिघावरील रजाच्या नानात्वाची होय.

सारांश, जगत् हें रजोमय आहे व तें रज सत्त्वतमांच्या मर्यादेनें अमर्याद चालणारें आहे. ही गोष्ट आकृति ८ मधील वर्तुळांत स्पष्टपणें निदर्शनास येणारी आहे. येथें त्रिगुणांच्या अनंत त्रिकोणांत जगताच्या

रजोमय वर्तुळाची सिद्धि आहे आणि त्या वर्तुळाच्या परिघावर जेथें कोनबिंदु आहेत तेथें च फक्त सत्त्वतमांचें दर्शन आहे. बाकी सर्वत्र रज भरलें आहे. इतकें कीं आत्मबिंदूवरील त्रिकोणाचा कोन रजःस्वरूप च आहे. हें रज मूळ जेव्हां आत्मपुरुषाच्या संगमनानें प्रकृति रंजित होते तेंव्हां तिच्यापासून बाहेर स्फुटता पावतें आणि पुढें वर्तुळाबाहेर वर्तुळें काढीत अखंड फिरत राहतें. येथें आतां प्रकृति आपल्या मूळ स्वरूपांत रहात नाहीं. तिचे फुटून तीन तीन तुकडे होतात. ते सांख्यमार्गावर सत्त्व-रज-तम आणि वैशेषिकमार्गावर द्रव्य-गुण-कर्म हे होत. पुनः सांख्यांच्या द्वांद्विक नियमाप्रमाणें सत्त्व आणि तम हे अंतिमबिंदुरूपांत अविभाज्य राहतात तर रज सारखें फुटत जाऊन रेषारूपांत वृद्धि पावतें. अशा रजांतून पहिला विभाग रक्त आणि पीत या दोन रंगांत झाला आणि त्यांना सत्त्व आणि तम या दोन गुणांची जोड मिळाली कीं तें च श्वेत-रक्त-पीत-कृष्ण या चार वर्णांचें ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्य-शूद्र हें चातुर्वर्ण्य निर्माण होतें. तथापि रजांतून केवळ रक्त आणि पीत असे दोन च वर्ण निघतात असें नाहीं तर ती अनंत वर्णांची खाण आहे. अर्वाचीन वर्णविज्ञानांत ते वर्ण सात दर्शविले आहेत. आणि जो नियम रंगसृष्टीला लागू तो च ध्वनिसृष्टीला असल्याकारणानें ध्वनीचे स्वरवर्ण हि सप्तसंख्याक च गणिले आहेत. तथापि हा सर्व पसारा बिंदुवर्तुळांना धरून आहे. मूळारंभीं जो बिंदु तें च अंतिमस्थानीं वर्तुळ झाल्यानें 'अयमात्मा ब्रह्म' असा साहजिक च साक्षात्कार येतो. परंतु असा बिंदु वा वर्तुळ, आत्मा वा ब्रह्म आपल्या पूर्णत्वांत द्वंद्वसृष्टीच्या पलीकडे असतें. तें च निर्द्वंद्व, तें च निस्त्रैगुण्य होय. त्याच्या निर्द्वंद्वस्थितींत प्रकृति नाहीं, पुरुष नाहीं; निस्त्रैगुण्यस्थितींत सत्त्व नाहीं, रज नाहीं, तम नाहीं; चातुर्वर्ण्यातीत स्थितींत ब्राह्मण नाहीं, क्षत्रिय नाहीं, वैश्य नाहीं, शूद्र नाहीं; पंचमहाभूतात्मक सृष्टिपार स्थितींत पृथ्वी-आप-तेज-वायु-आकाश

नाहीं; षड्भावपदार्थांच्या पलीकडील स्थितींत द्रव्य-गुण-कर्म-सामान्य-विशेष-समवाय नाहीं; आणि सप्तभावाभावांच्या अभावस्थितींत सहा-भावांबरोबर सातवा अभाव हि नाहीं. उलट रीतीनें, तें ' एकमद्वितीयं ' जगद्भावांत आलें कीं द्वंद्वांत प्रकट होतें; द्वंद्व त्रिगुणांत उतरतें; त्रिगुण चातुर्वर्ण्यांत पसरतात; चातुर्वर्ण्य पंच-महाभूतांत खेळूं लागतें; पंचमहाभूतें षड्भावपदार्थांत मोडतात; आणि या प्रकारें तो जगताचा पसारा अनंतावधीपर्यंत जाऊन पोंचतो. संख्याशास्त्राप्रमाणें संख्येची मर्यादा ७ पर्यंत च आहे. कारण पुढील ८ हे मागील ४ ची दुप्पट किंवा २ ची चौपट होय. त्या पुढील ९ हे मागील ३ ची तिप्पट आणि १० हे ५ ची दुप्पट आहेत. अशा १० मध्यें संख्यारंभाचा १ मिळविला म्हणजे ११ ही विषम संख्या सिद्ध होते आणि तिच्या दुप्पटींत २२ मध्यें संख्येंतील समत्वाची मर्यादा संपते. म्हणून $\frac{२२}{७}$ हा अपूर्णांक जगताचें अपूर्णत्व दर्शविण्यास फार उत्तम उपयोगी पडतो. अशा जगताच्या वर्तुळांत जो केंद्रस्थानीं बिंदु असतो त्याला ' अणोरणीयान् ' म्हटलें म्हणजे तो च युक्लिड्चा महत्त्वरहित बिंदु (Magnitudeless point) होतो, आणि बाहेर जो चक्राकार वर्तुळांचा पसारा असतो त्याला ' महतो महीयान् ' म्हटलें म्हणजे तें आईन्स्टाईनचें अंतरहित वर्तुळ (Boundless circle) दिसूं लागतें. हा च वेदांतील ' आदित्य ' होय. आदित्य म्हणजे ज्याला दिति किंवा बंधन नाहीं अशाचा पुत्र. तथापि येथें कर्मरेषेचें बंधन आहे, आणि ती रुंदिविरहित शुद्ध लांबीची रेषा (Breadthless Length) अखंडितपणें अनंतापर्यंत वक्रगतीनें चक्राकार भ्रमण करणारी आहे.

सांख्यशास्त्रान्वयें प्रकृति-पुरुष हें मूलद्वंद्व आहे आणि त्यांतील दोन्ही कोटी एकमेकींपासून स्वतंत्रपणें फटकून आहेत. त्यांना जोडणारी मध्यंतरीं गुणरेषा आहे. ती प्रकृतीच्या आश्रयानें राहते व प्रकृतीला

पुरुषांच्या समवेत नानारूपांत चाळवते. तथापि प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांत दोन ही संख्या निपजत असल्यामुळें आणि त्या संख्येपुढील तीन ही संख्या गुणरेषेनें दर्शीवावयाची असल्यामुळें जगतांतील द्रव्याचें योग्य मापन करण्याकरितां संख्यात्रयाचा एक मूलांक धारण केल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. हें त्रय सांख्यांनीं त्रिगुणांत घेतलें व त्याला अनुसरून पुढें वैशेषिकांनीं दोन त्रयें घेऊन लिंग व वचन यांत जगतांतील गुणरूपांचा विचार केला. हीं त्रयें म्हणजे द्रव्य-गुण-कर्म व सामान्य-विशेष-समवाय होत. दोन या संख्येपासून वर्ग निघतो तर तीन या संख्येंतून घनाची निष्पत्ति होते. म्हणून द्वंद्वाच्यापुढें त्रिगुण आल्यावांचून घनता नाहीं, जगाचा विस्तार नाहीं, आणि संख्येचा संप्रसार नाहीं. पुनः द्वंद्व म्हटलें कीं तें खंडित असणार, त्यांतील कोटी विलग राहणार हें उघड आहे. त्यांचा संयोग आणि वियोग होण्यास मध्यंतरीं गुणांची आवश्यकता आहे. नाहींतर गुणाभावीं त्या दोन कोटी कायमच्या संयुक्त राहतील किंवा कायमच्या वियुक्त पडतील. संयुक्त राहतील तें अद्वैत. वियुक्त होतील तें द्वैत. असें निरपेक्ष द्वैत किंवा निरपेक्ष अद्वैत जगतांत नाहीं. जगतांत द्वंद्व आहे, आणि त्यांतील दोन दोन कोटींच्या संयोगवियोगार्थ गुणत्रय आहे. द्वंद्वांतील दोन्ही कोटी यद्यपि १।१ या अंकांनीं मोजण्यांत आल्या व ते अंक समसमान मानले तरी तीं एका द्वंद्वाचीं दोन अर्धार्ध अंगें असणार हें उघड आहे. म्हणजे येथें द्वंद्वांतील प्रत्येक कोटी अपूर्ण राहणार. पूर्ण काय तें द्वंद्व होय. त्यांतील दोन्ही कोटी एकत्र जुळल्या आणि स्तब्धता पावल्या कीं तें च निर्द्वंद्व होतें व अव्यक्ततेला जातें. उलट त्या कोटी विभागल्या गेल्या कीं तें च द्वंद्वभावांत व्यक्त होतें. पण त्यांत च जगताला स्फुटता येते आणि तें चालूं लागतें. असें अव्यक्त पूर्ण, आणि व्यक्त हि पूर्ण. त्या एकमेवावर ह्या व्यक्ताव्यक्तभावांच्या दोन अवस्था उत्पन्न होतात. तथापि त्याकरितां त्यांवर अनाकाश आणि आकाश किंवा तेज आणि तम यांचे संस्कार

घडावे लागतात. त्यांत शीत आणि उष्ण हें द्वंद्व प्रसार पावतें. व या सर्वांला कारण अजगत् आणि जगत् किंवा स्थितिमत्त्व आणि गतिमत्त्व हें द्वंद्व असतें. असें अव्यक्त आपल्या मूळच्या पूर्ण स्थितींतून पूर्ण गतींत आलें म्हणजे तेथें तस्थिवत् जातें आणि जगत् येतें, शीत जातें आणि उष्ण येतें, तम जातें आणि तेज पसरतें; आणि या रीतीनें अव्यक्तता पार नाहींशी होऊन व्यक्ततेचा उदय झाला कीं त्यांत सर्व द्वंद्वांचा, गुणांचा, कर्मांचा आणि संख्यांचा एकदम सर्व बाजूंनीं परिस्फोट होतो. तथापि त्याची पूर्वीची अव्यक्तावस्था काय किंवा नवीन व्यक्तावस्था काय दोहींत हि त्याचें पूर्णत्व सारखें च कायम राहतें. ज्याप्रमाणें भौतिक शास्त्रांत एखाद्या पदार्थावर अंधार असला किंवा उजेड पडला तरी त्याच्या आकारमानांत कांहीं फरक पडत नाहीं त्या च प्रमाणें या एकमद्वितीयाच्या व्यक्ताव्यक्त-भावांतील पूर्णत्वांत केवळ अवस्थाभेदानें कांहीं न्यूनाधिक्य होत नाहीं. म्हणून येथें योग्य म्हटलें–"अदः पूर्णं, इदं पूर्णं"=तें पूर्ण, हें पूर्ण. अशा एका पूर्णांतून दुसरें कांहीं निराळें पूर्ण काढतां च येत नाहीं. पण काढलें असें कल्पिलें तरी बाकी पूर्ण च राहते. हें पूर्ण काय ? तर आतां पुढील सूक्ताच्या पहिल्या ऋचेंत सांगितल्याप्रमाणें 'ईशावास्यं इदं सर्वं यत्किंच जगत्यां जगत्' हें होय. अर्थात् यावरून 'अदः'=तें; म्हणजे जें कांहीं जगतांत जगत् आहे तें सर्व ज्या ईशानें व्यापलें आहे तो ईश; आणि 'इदं'=हें, म्हणजे त्या ईशानें अन्तर्बाह्य व्यापलेलें जें कांहीं जगतांत जगत् आहे तें सर्व, ही गोष्ट निर्विवाद सिद्ध होत आहे.

मंत्र १ ला

ईशावास्यमिदं सर्वं
यत्किंच जगत्यां जगत् ।
तेन त्यक्तेन भुंजीथा
मा गृधः कस्य स्विद्धनम् ॥ १ ॥

पदपाठ

ईशा । वास्यं । इदं । सर्वं । यत् । किं । च ।
जगत्यां । जगत् । तेन । त्यक्तेन । भुंजीथाः ।
मा । गृधः । कस्य । स्वित् । धनम् । १ ॥

अन्वय

इदं सर्वं ईशावास्यं, यत्किंच जगत्यां जगत् ।
तेन त्यक्तेन भुंजीथाः । कस्य स्वित् धनं मा गृधः ।

इदं=हें; हें दृश्यमान् जगत.

सर्वं=संपूर्ण.

इदं सर्वं=हें संपूर्ण दिसणारें जगद्रूप विश्व, किंवा विश्वरूप जगत्.

ईशा (ईट् शब्दाच्या तृतीयेचें एकवचन)=ईटानें किंवा ईशानें म्हणजे ईश्वरानें.

ईशावास्यं=मूळ मंत्राच्या पदपाठांत ईशा आणि वास्यं अशीं दोन स्वतंत्र पदें आहेत. परंतु यांतून ईश्+आ+वास्यं अशीं निराळीं पदें पडण्यासारखीं व त्यांचा एक शब्द होण्यासारखा आहे.

ईश्=सत्ताधारी; स्वामी; जो आपल्या बलानें सत्ता मिळवितो आणि स्वामी होतो, किंवा स्वामी होऊन सत्ता धारण करतो. हा शब्द मूळ 'ईशिर्' किंवा वैदिक 'ईषिर्'=झाडाचा रस, या पासून बनला आहे. त्याचा अर्थ जीवनरस किंवा जीवशक्ति; ज्या शक्तीच्या योगें जीवदेहांत जीव धारण केला जातो आणि तो देह वृद्धि पावून बलवान् होतो व प्रभुत्व प्राप्त करून घेतो.

वास्यं,—हा शब्द वस्=(१) आच्छादणें (to cover), किंवा (२) वास करणें (to dwell), या अर्थांपासून निघाला आहे. शंकराचार्यांनीं त्याचा अर्थ 'आच्छादनीयं'=आच्छादन करण्यास किंवा वेढण्यास योग्य असा केला आहे. परंतु या अर्थांत शुद्ध विश्वातिरिक्तत्वाचा ध्वनि निघतो. त्या पेक्षां दुसरा अर्थ, वास करण्यास किंवा निवास करण्यास योग्य, म्हणजे घर करून राहण्यास योग्य हा अर्थ अधिक सयुक्तिक आहे. कारण त्यांत विश्वातिरिक्तत्वा (Transcendence) बरोबर विश्वव्यापकत्व (Immanence) ही द्वंद्वांतील दुसरी कोटी हि प्रतित होणारी आहे. हें विश्वव्यापकत्व कसें तर आंतून बाहेर आणि बाहेरून आंत सर्व बाजूंनीं—"स भूमिं विश्वतो वृत्वाऽत्यतिष्ठद्दशांगुलं"—या प्रकारचें. अशा विश्वव्यापकतेला धरून भगवंतांनीं गीतेंत 'सर्वमिदं ततम्' असें म्हटलें आहे. हें 'ततत्व' पहिला अर्थ घेऊन नीट बसत नाहीं, तें दुसऱ्या अर्थानें उत्तम बसतें. कारण आच्छादन हें बाहेरून वेष्टन असतें, तें आंत शिरत नाहीं. पण निवास हा आंत शिरून करावयाचा असतो. अर्थात् 'वास्यं'=वास करण्यास, घर करून राहण्यास योग्य, या वस् धातूच्या भविष्यवर्तमानकाळीं रूपाला 'आ' हा उपसर्ग लावला कीं 'आवास्यं' हें क्रियापद तयार होतें व त्याचा अर्थ संमतात म्हणजे सर्व बाजूंनीं निवास करण्यास योग्य असा होतो. या दृष्टीनें 'ईशावास्यं' हें एक च पद घेऊन ईश्+आवास्यं=ईशानें सर्वतोपरि अन्तर्बाह्य वास

करून राहण्यास योग्य, असा त्याचा अर्थ करणें सयुक्तिक होणार आहे. शिवाय 'आ' हा उपसर्ग लावून 'वास्यं' हें क्रियापदाचें रूप घ्यावयाचें ठरलें तर तें आच्छादणें आणि निवास करणें या दोन्ही अर्थांनीं घेतां येईल. ईश्+आवास्यं=ईशावास्यं=ईशानें सर्व बाजूंनीं आंत निवास करण्यास (वस्=वसणें) आणि बाहेर वेढून टाकण्यास (वस्=वेढणें) योग्य.

आतां शांकरी अर्थांत केवळ येवढा च एक शुद्ध विश्वातिरिक्तत्वाचा दोष घडतो असें नाहीं तर दुसरा एक मोठा दोष उत्पन्न होतो. तो म्हणजे जगताला झांकून टाकण्याचा. जगत् झांकावयाचें कां? ईशानें तें झांकण्याकरितां निर्माण केलें का आपल्या स्वतःच्या ईशत्वाचें प्रकटीकरण करण्याकरितां निर्मिलें? येथें जगत् निर्माण करण्यांत त्याचा हेतु काय? तें झांकून टाकण्याचा का त्यांत निवास करून राहण्याचा? कर्म म्हटलें कीं तेथें हेतु आला च. पण शांकरी विवर्तांत कर्माला थारा नाहीं व जगताला अस्तित्व नाहीं. अशा विवर्ताच्या दृष्टीनें, ईशानें कांहीं हेतु धारण करून आपल्या योगमायेनें वा मायाबलानें हें नामरूपात्मक जगत् निर्माण केलें असें नाहीं, तर तें केवळ मनुष्यानें आपल्या अविद्येनें निर्मिलें! म्हणजे हा सर्व खेळ ईशाच्या ज्ञानाचा नाहीं तर मानवाच्या अज्ञानाचा आहे. मग अशा खोट्या जगतांत तो खरा ईश आंत कसा शिरणार आणि घर करून राहणार? म्हणून त्यानें अज्ञानजन्य वस्तूला केवळ बाहेरून झांकून टाकलें इतकें च. या अद्वैतमताच्या अर्थापेक्षां आनंदतीर्थ नामक एका द्वैती टीकाकारानें 'ईशावास्यं' याचा अर्थ 'ईशानें राहण्यास योग्य असें विश्व' असा जो केला आहे तो अधिक समर्पक आहे. पण हा अर्थ त्यानें भक्तीच्या भूमिकेवरून केला असल्याकारणानें त्याच्या मतें हें विश्व जसें एखादें देवाची मूर्ति ठेवण्याकरितां देऊळ असावें तसें आहे. परंतु हा हि अर्थ एकांगी आहे.

यांत गीतेंतील ' सर्वमिदं ततं ' मधील ततत्वाचा बोध होत नाहीं. ' ततं ' म्हणजे ज्या प्रमाणें वस्त्राचे आंत तंतु पूर्णपणें व्यापून राहतात त्या प्रमाणें. तथापि ईश हा केवळ या प्रकारें आंतून च व्यापून राहिला आहे असें नाहीं तर तो विश्वाला बाहेरून हि व्यापून आहे. म्हणजे तो एखाद्या भांड्यांत भरलेल्या पाण्यासारखा तेवढ्यापुरता नाहीं तर तें भांडें च ज्याचे उदरांत अन्तर्बाह्य बुडून जावें अशा उदधीसारखा आहे.

पुनः 'इशावास्यमिदं सर्वं' या पादांत 'वास्यं' हें क्रियापद भविष्य-वर्तमान कां आहे, भूतवर्तमान कां नाहीं? हें सर्व ईशानें ' वसितं ' वास केलेलें असा प्रयोग नाहीं तर ' वसितुं योग्यं ' वास करण्यास योग्य असा प्रयोग आहे. याचें कारण उघड आहे. येथें असा प्रयोग योजून जगताची निर्मिति दर्शवावयाची आहे. ईश आणि जगत् हीं दोन्हीं सांख्यांच्या प्रकृतिपुरुषांप्रमाणें स्वयंभु नाहींत तर ईश हा एकटा स्वयंभु आहे आणि जगत सृजन पावलें आहे. बहुधा सर्व उपनिषदांचा हा च एक भावार्थ आहे आणि तो च येथें ' ईशावास्यं ' या प्रयोगांत दर्शविला आहे. अर्थात त्यांतील 'वास्यं' या क्रियेचा अर्थ 'आच्छादनीयं' असा घेणें गैर आहे आणि घेतला च तर तो गौण मानणें भाग आहे. जगतावर विवर्ताची कल्पना करणाऱ्या अद्वैती वेदान्ताला जगताची निर्मिति इष्ट नाहीं. म्हणून तो त्या अज्ञानावर पांघरूण घालण्याकरितां किंवा अविद्येला झांकण्याकरितां असा अर्थ करतो. परंतु उपनिषदांमध्यें 'स ऐक्षत,' 'सोऽकामयत,' 'स तपोऽतप्यत,' 'सोऽसृजत.' 'स ईक्षत लोकान्नु सृजा,' 'स तपस्तप्त्वेदं सर्वमसृजत,' 'स इमांल्लोकानसृजत' असे आणि यासारखे जगत् निर्माण करण्याचे जागोजाग स्पष्ट उल्लेख आहेत. मग हें जग त्यानें घर करण्यास निर्माण केलें का झांकून टाकण्यास निर्मिलें हा प्रश्न आला च ? अर्थात त्यानें जें हें निर्मिलें तें आपणास राहण्यास योग्य असें च निर्मिलें

यांत शंका नाहीं. ही त्याची निर्मिति मिथ्या नाहीं तर तो जितका सत्य आहे तितकी च सत्य आहे. तैत्तिरीयोपनिषदांत हें त्याचें 'सुकृत'=उत्तम केलेलें, म्हटलें आहे व तें उपलब्ध झाल्यानें तो आनंदी होतो असें त्याचें वर्णन आहे. हें सुकृत कोणतें ? तर 'यदिदं किंच'='इदं सर्वं यत्किंच जगत्यां जगत्' या जगतांत जें जें कांहीं जगत आहे तें सर्व. असें जग निर्मून त्यानें काय केलें ? तर स्पष्ट म्हटलें आहे 'तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत्, तदनुप्रविश्य सच्च त्यच्चाभवत्'=तें सृजन करून त्यांत तो प्रवेश करता झाला व प्रवेश करून सत् व त्यत् असा द्वंद्वरूप होऊन राहिला. तथापि ही जगन्निर्मिति तरी त्यानें साक्षात् केली का त्याच्यापासून झाली ? तो जगाचा कर्ता म्हटला तर अकर्ता आहे व अकर्ता म्हटला तर कर्ता आहे—'तस्य कर्तारमपि मां विध्यकर्तारमव्ययम् ।' वास्तविक रीत्या तो इच्छामात्रेंकरून आपल्या प्रकृतींत उतरतो व प्रकृति हें सर्व घडवून आणते—'प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुनः ।' म्हणजे इच्छणारा तो व क्रियाप्रवृत्त होणारी प्रकृति. त्याचे जवळ इच्छाशक्ति आहे, प्रकृतीजवळ कर्मशक्ति आहे. म्हणून प्रकृति कर्त्री आहे, तो करविता आहे. परंतु तो कर्ता असो वा अकर्ता असो, द्रष्टा असो वा भोक्ता असो, जगताला सृजन आहे हें खास. तो तप तपतो आणि त्या 'अभिद्धात् तपसः' हें सर्व जन्मास येतें. अर्थात तो या प्रकारें कर्ता असल्याकारणानें जगताला आंतून व्यापून टाकतो व अकर्ता असल्याकारणानें त्याला बाहेरून व्यापून राहतो. सारांश, 'ईशावास्यं' या शब्दांत ईश्+आवास्यं अशीं पदें पाडलीं आणि ईशावास्य म्हणजे ईशानें आंतून बाहेरून सर्वबाजूंनीं सर्व प्रकारें व्यापण्यास योग्य असा अर्थ केला म्हणजे त्यांत वस् धातूचे दोन्ही अर्थ साधतात व द्वैताद्वैतद्वंद्वांतील एका च द्वैताची किंवा एका च अद्वैताची मातब्बरी न राहतां दोहींनीं मिळून त्याचा उत्तम उलगडा होतो. तथापि हें आंतून व्यापणें कसें ? तर द्वैताच्या भक्तींतील देवळांत

बसविलेल्या देवाच्या मूर्तीसारखें नाहीं तर वस्त्राचे आंतील तंतूसारखें किंवा भांड्यांत भरलेल्या पाण्यासारखें. ही गोष्ट स्पष्ट करण्याकरितां च पुढील 'यत्किंच जगत्यां जगत्' हा पाद आला आहे.

यत् किं च=जें कांहीं एक.

जगत्यां=जगतामध्यें; सृष्टींत; विश्वांत.

जगत्=गतिमान; द्रव्यात्मक मूर्त पदार्थ; नामरूपात्मक दृश्य वस्तुमात्र.

(१) ईशावास्यं इदं सर्वं यत् किं च जगत्यां जगत्.

(२) इदं सर्वं ईशावास्यं यत् किं च जगत्यां जगत्.

(३) यत् किं च जगत्यां जगत् (तत्) सर्वं इदं ईशावास्यं.

(४) जगत्यां यत् किं च जगत् (तत्) इदं सर्वं ईशावास्यं.

असा चार प्रकारें या दोन पादांचा अन्वय करून अर्थ लावतां येईल.

(१) ईशानें व्यापलेलें हें सर्व आहे, जें कांहीं जगतांत जगत् आहे. या वाक्यांत 'ईशावास्यं' या शब्दाला सर्व महत्त्व आहे आणि म्हणून सरळ अन्वयात्मक हा च अर्थ सर्वांत प्रशस्त आहे.

(२) हें सर्व ईशानें व्यापलेलें आहे, जें कांहीं जगतांत जगत आहे. या वाक्यांत 'इदं सर्वं' या पदांना महत्त्व आहे.

(३) जें कांहीं एक जगतांत जगत् आहे तें सर्व हें ईशानें व्यापलेलें आहे. या वाक्यांत 'यत किं च' या शब्दांना महत्त्व आहे.

(४) जगतामध्यें जें कांहीं एक जगत आहे तें हें सर्व ईशावास्य आहे. या वाक्यांत जगतांतील जें जें कांहीं जगत् म्हणजे अजगत नव्हे अशा अर्थानें 'जगत' शब्दाला सर्व महत्त्व आहे.

या चार निरनिराळ्या वाक्यांवरून दोन द्वंद्वें प्रतीत होतात,—(१) ईश आणि जगत, आणि (२) जगत् आणि अजगत्. यांतील प्रथम द्वंद्व

ईश आणि जगत् यामध्यें मूळारंभींचा जो एक निरपेक्ष अजगत् तस्थिवत् त्याच्या अपेक्षेनें पुढील जगद्वान् अतस्थिवान् निर्माण झाला व तो हि आतां तितका च निरपेक्ष होऊन बसला. अर्थात् त्या मूळारंभींच्या एकमेव ईशाच्या तस्थिवत् आणि जगद्वत् ह्या दोन भिन्न अवस्था दोन भिन्न काळीं प्रतीत होणाऱ्या आहेत. म्हणजे जो एका काळीं निरपेक्ष तस्थिवत् असतो तो आपलें तें तस्थिमत्त्व टाकून आणि या प्रकारें आत्मयज्ञ करून दुसऱ्या काळीं निरपेक्ष जगद्वान् बनतो. असा तो एकदां जगद्भावांत आला कीं तेथें तें त्याचें पूर्वीचें निरपेक्ष अजगदत्व किंचिन्मात्र उरत नाहीं. तथापि येथें ब्रह्मफळांत सदैव आत्मबीज कायम रहात असल्याकारणानें पुनः जगद्रूप ईशांत जगत् आणि अजगत् असें गतिस्थितीचें निराळें द्वंद्व प्रस्फुट होतें. कारण गतीचा हा नियम च आहे कीं अत्यंत पराकाष्ठेच्या गतींत स्थिरता उत्पन्न व्हावी आणि अत्यंत स्थिरतेंत गतीचें रूप पराकाष्ठेला जावें. अशा जगदजगद्रूप द्वंद्वांत जगद्रूप तो ईश आणि अजगद्रूप अनीश मानणें युक्त च आहे. कारण जगद्रूप हें चैतन्य आणि अजगद्रूप जड आहे. म्हणून जगत् हें च सर्व केवळ ईशावास्य, अजगत नाहीं, असा जो वरील चौथ्या अन्वयप्रकारांतून भावार्थ निघत आहे तो हि मनन करण्यासारखा आहे. हें सर्व ईशानें वास्य म्हणजे वास केलेलें, निवास केलेलें, घर केलेलें, व्यापलेलें, अधिष्ठित आहे. काय सर्व ? तर जें कांहीं जगतांत जगत् आहे. जगतांत जें जें कांहीं आहे तें सर्व जगत म्हणजे गतिवान् आहे. अशी गतिवान् वस्तुजात ईशानें व्यापलेली, अन्तर्बाह्य व्यापलेली, अधिष्ठित आहे. ज्या ईशानें हें जगत् घर म्हणून बांधलें त्यानें त्यांतील प्रत्येक जागा आपल्या उपयोगार्थ योजिली. म्हणून तो त्या सर्वांत राहतो व आपलें वैभव प्रकट करतो. त्यानें आपलें सामर्थ्य प्रकट करण्याकरतां च जणुं ह्या जगतांतील अणुरेणूंपासून महतोमहीयानांपर्यंत सर्व भेदमात्र निर्माण केले. त्या सर्वांत तो चैतन्यानें राहून आपलें

अस्तित्व प्रदर्शित करतो. चैतन्य कर्मस्वरूप असतें. म्हणून च त्यायोगें जगताची म्हणजे गतिमत्त्वाची स्थिति राहते, धारणा घडते आणि अशा सुकृतांत त्याला आनंदाची प्राप्ति होते. भगवद्गीतेंत 'रसोऽहमप्सु कौंतेय प्रभाऽस्मि शशिसूर्ययोः' या प्रकारें पाण्यांतील रस मी व चंद्रसूर्यांतील तेज हि मी च असें जें म्हटलें आहे तें पदार्थांतील ज्या गुणकर्मानें म्हणजे जगतांतील जगद्भावानें त्याला पदार्थत्व येतें त्या गुणकर्मरूप जगद्भावाला च केवळ अनुलक्षून आहे हें उघड आहे.

यत्किंच जगत्यां जगत्=जगतांत जें जें कांहीं जगत आहे. जगत् हा शब्द गत्यर्थी गम् धातूपासून झाला आहे व त्याचा अर्थ गमन करणारें, चालणारें, What is moving असा आहे. त्यापासून पुढें विश्व, ब्रह्मांड, भुवन, World, Universe असे अर्थ निघाले आहेत. यावरून जगत् हें स्वभावतःच गतिमान् आहे हें स्पष्ट सिद्ध होत आहे. तथापि येथें अशा जगतांतील जें कांहीं जगत् असा शब्दप्रयोग केला आहे, तो साभिप्रेत आहे. ईश स्थाणु म्हटला कीं त्यापासून जें निघालें तें जगत् च असावयाचें. असें जगत् त्या ईशाची पहिली चलनवलनात्मक क्रिया होय. पण अशा जगतांत तो आतां मूळचा एक चैठा उरत नाहीं तर नानात्वांत प्रकट होऊन चालूं लागतो. म्हणून जगतांतील क्रिया नानाद्रव्यात्मक, नानाकारविकारात्मक वस्तूंच्या किंवा पदार्थांच्या द्वारां घडत असतात. अर्थात् असें जगत् सर्व चलनात्मक वस्तुजाताचा समुच्चय आहे आणि या च अर्थानें येथें 'यत्किंच जगत्यां जगत्' अशी शब्दयोजना आहे. अशा जगद्रूप पुरुषाचें किंवा जगदीशाचें वर्णन वेदांत "सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात्"=हजारों डोकीं, हजारों डोळे, हजारों पाय असलेला, असें जें केलें आहे तें अत्यंत समर्पक आहे. सारांश, जगत् हें समुच्चयात्मक विश्वदर्शक आहे आणि अशा जगतांत जें कांहीं जगत म्हणजे हालचाल करणारें लहानमोठें आहे तें सर्व ईशानें अधिष्ठित

आहे. जगतांतील सर्व वस्तुमात्र जगत् म्हणजे गतियुक्त म्हटलें म्हणजे अशा जगताचे पुनः दोन भाग पडतात, (१) अजीव जगत्=अनशन सृष्टि=Inorganic किंवा Inanimate world=अचेतन सृष्टि, व (२) जीव जगत्=साशन सृष्टि=Organic किंवा Animate world =सचेतन सृष्टि. अर्थात् येथें केवळ जीवपदार्थ च गमनशील आहेत असें नाहीं तर अजीवपदार्थ हि तितके च गमनशील आहेत. मात्र त्या दोहोंतील गमनशक्तींचीं रूपें भिन्न आहेत. मूळ विद्युत्परमाणूपासून उज्ज्प्राणादि वायुकणांच्या द्वारें जलबिंदूच्या घटनेपर्यंत व जलबिंदूपासून तों तहत मोठमोठ्या चंद्रसूर्यादि पार्थिव तेजोगोलांपर्यंत सर्व लहानमोठे पदार्थ गतिमान् आहेत. परंतु त्या सर्वांतील गति शुद्ध भौतिक स्वरूपाची आकर्षोत्सारणात्मक यांत्रिक आहे. तिला च अर्वाचीन युरोपी शास्त्रांत एनर्जी, फोर्स अशीं नांवें आहेत. यावरून अजीवसृष्टि झाली तरी ती शुद्ध जड म्हणजे बैठी सृष्टि नसते. द्रव्य हें केवळ अगतिमान् म्हणजे अक्रियावान् असूं शकत नाहीं. हें त्या शद्वाच्या गतिवाचक धात्वर्थावरून (द्रु गतौ) च सिद्ध होतें. अशा द्रव्याला युरोपी भाषेंत मॅटर म्हणतात. ह्या मॅटरमध्यें डॉ. हेकेलच्या मतें शक्ति आणि रूप दोन्ही अधिष्ठित असतात. म्हणून अजीवसृष्टींत प्रत्येक पदार्थ रूप, गुण आणि क्रिया यांहीं मंडित असतो. ही च सांख्यवैशेषिकांची 'द्रव्य-गुण-कर्मात्मक' मूल प्रकृति होय. वैशेषिकन्यायानुसार अशा गुणकर्मान्वित द्रव्यांत जे नऊ प्रकार आहेत त्यांत कांहीं अनेकनित्यपरमाणुरूप आणि कांहीं एकनित्यविभुरूप आहेत. वायु, अग्नि, पृथ्वी, आणि मन हे परमाणुरूप आहेत, तर आकाश, दिक्, काल, आणि आत्मा हे विभु आहेत. परंतु त्या सर्वांनीं मिळून जगताची युक्त घटना आहे. आतां आकाशादि चार विभु द्रव्यांत उपाधींच्या योगें पुनः अनेक भेद पडणें शक्य आहे. जसें:—आकाशाचे भेद घटाकाश, मठाकाश; दिशेचे भेद

पूर्वपश्चिम, दक्षिणोत्तर, अधोर्ध्व; कालाचे भेद भूत, वर्तमान, भविष्य; आत्म्याचे भेद जीवात्मा, परमात्मा. या चार विभु द्रव्यांच्या आश्रयानें जर वायु, अग्नि, आप, पृथ्वी आणि मन या पांच परमाणुमय द्रव्यांतील अनेकत्वाचा आणि गतित्वाचा साक्षात्कार येतो असें म्हटलें तर या पांचांतील अनेकविध गतिरूपांच्या योगें या चारांच्या विभुत्वाचा आणि एकत्वाचा साक्षात्कार येतो असें म्हणावें लागतें.

या वैशेषिक नवद्रव्यांत ईशाचे सत्, चित् आणि आनंद किंवा सत्य, ज्ञान आणि अनंत हे तीन भाव प्रतीत होतात. सत् किंवा सत्य एक च. त्यांत त्याचें शुद्ध अस्तित्व निदर्शनास येतें. चित् आणि ज्ञान एक च. त्यांत त्याचें उत्कट भातिल प्रकटता पावतें. आनंद आणि अनंत एक च. त्यांत त्याचें अंतिम प्रिय सुफलित होतें. परंतु त्याकरितां त्याच्या मूळ क्रियाशक्तींत गुणविकासानें दोन भाग पडतात,–(१) अजीवशक्ति (Mechanical energy), आणि (२) जीवशक्ति (Vital energy). अजीवशक्तीवर संपूर्ण अनशनसृष्टि अवलंबून असते, तर जीवशक्तीवर साशनसृष्टींतील नाना रूपांच्या नाना जीवदेहांत मनापासून महानापर्यंत नानाक्रियाव्यापार चालतात. पुनः या जीवसृष्टींत दोन वर्ग पडतात,–(१) वनस्पतिवर्ग, आणि (२) प्राणिवर्ग. वनस्पतिवर्गांत अन्नाचें उत्पादन होतें व प्राणिवर्गांत त्याचा व्यय होऊन जीवशक्तीला अधिकाधिक तेज येतें. येथें च प्राणाचे पुढें मनाला स्फुटता येते व त्याच्या विकारवृद्धींत शेवटीं मानवदेहाचे ठायीं ईशाच्या गुणविकासांतील रूपोत्क्रांतीचें परिणत फल सिद्ध होतें. त्यांत मानव पुरुष हा कळस आहे. त्याचे ठिकाणीं अन्न, प्राण, मन, विज्ञान आणि आनंद या पंचकोशांतील विज्ञानांत आनंदाची सिद्धि होऊन अखेरचें परमपुरुषाचें किंवा पुरुषोत्तमाचें रूप यथासांग प्रदर्शित होतें आणि त्यांत च गुणोत्क्रांतीची परिसमाप्ति दिसते. असा हा उत्क्रांतीचा पसारा मूळ वाय्वादि

चार महद्भूतांच्या परमाणूंपासून किंवा अर्वाचीन शास्त्रांत घोला-वयाचें तर असंख्य विद्युत्परमाणूंपासून मानवी नरदेहापर्यंत ईशाच्या जगद्भावांत सृजन पावलेल्या नाना द्रव्यगुणकर्मात्मक रूपांच्या ठायीं दृष्टोत्पत्तीस येत आहे. तथापि या असंख्य विद्युदणीयांच्या समवेत वैशेषिकन्यायाप्रमाणें तितके च मानसिक परमाणु आहेत आणि ते आतां आधुनिक शास्त्राला मान्य होत चालले आहेत. म्हणून च या विद्युत्कणांना आतां 'इलेक्ट्रॉन्' म्हणावें कीं 'मेण्टॉन्' म्हणावें असा त्याला भ्रम पडला आहे. कारण यद्यपि हा विद्युत्कण इतर सहचरांबरोबर एका विशिष्ट संख्येत, एका विशिष्ट गतीनें, एका विशिष्ट वलयांत अविरत फिरत उज्ञप्राणादि पुढील सृष्टीची निर्मिति करीत असला तत्रापि त्याचे ठायीं त्या आपल्या सवंगड्यांना सोडून स्वैराचार करण्याकडे प्रवृत्ति असते असें शास्त्रज्ञांना दिसूं लागलें आहे व त्यायोगें त्याचे ठिकाणीं निश्चित मन असलें पाहिजे अशी त्यांची खात्री पटूं लागली आहे. वैशेषिकांनीं एक च एक विद्युत्परमाणु मानले नाहींत तर वायु, तेज, आप, पृथ्वी अशा चार निरनिराळ्या रूपांचे निरनिराळे परमाणु मानले आहेत ते अत्यंत समर्पक आहेत. कारण अर्वाचीन शास्त्रानें जरी एक च विद्युत्परमाणु मानलें तरी त्यांत दोन रूपें पाहिलीं (१) प्रकृतिविद्युत्—Electron, आणि (२) पुरुषविद्युत्—Proton. प्रकृतिविद्युत् ही चर आहे, पुरुषविद्युत् स्थिर आहे. अर्थात् अर्वाचीन शास्त्रावर हा मूळापासून च सांख्यांच्या द्वंद्वाचा पगडा बसलेला आहे. आतां केवळ त्याला त्या द्विविध विद्युत्कणांच्या रूपाचा च काय तो बोध होणें राहिलें आहे. तें त्यानें वैशेषिकांची वायु, अग्नि, आप आणि पृथ्वी यांच्या परमाणूंचीं रूपें मान्य केलीं कीं तेव्हां च होणार आहे. वैशेषिकांनीं या चार वाय्वादि परमाणूंच्या बरोबर मनाचे परमाणु मानले आहेत तें विशेष लक्षांत घेण्यासारखें आहे. कारण त्यांत च वर सांगित-

त्याप्रमाणें इलेक्ट्रॉनच्या ठिकाणीं असलेल्या स्वैराचाराच्या प्रवृत्तीची बरोबर उपपत्ति लागते व तदितर अयॉन् न्यूट्रॉन्, फोटॉन, इत्यादीं-बद्दल जे एकेक नवीन नवीन शोध बाहेर येत आहेत त्यांची योग्य मीमांसा होण्यास सुलभ साधन प्राप्त होतें.

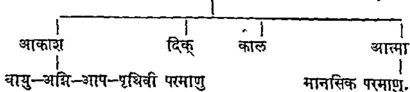
भौतिकशास्त्रज्ञ ईशाला पदार्थांत गणतात. वैशेषिकशास्त्र आत्म्याला द्रव्य कल्पितें. त्याच्या मतें आत्मा जसें द्रव्य तसें मन हि द्रव्य च होय. एक विभु, दुसरें अनंत. आत्मा हा जाणणारा, पाहणारा, आणि भोगणारा आहे. मन हें इच्छिणारें, विकारणारें आणि भावणारें आहे. वस्तुतः आत्मा हा नुसता असणारा आहे. सांख्यप्रक्रियेंत तो पुरुष या नांवाखालीं निर्गुण मानला जातो म्हणून पूर्णपणें निष्क्रिय ठरतो. तो ज्ञानाला आश्रयभूत होतो म्हणून जाणता दिसतो. पण तो आपण होऊन कांहीं जाणत नाहीं. जाणणें हें त्यावर जसा पाण्यावर बुडबुडा उमटावा तसें उमटतें. या प्रकारें ज्ञानाला कारण आत्मा, इच्छेला कारण मन, व्यक्तत्वाला कारण आकाश, आणि संख्येला कारण दिक्काल अशीं निरनिराळ्या कार्यरूपांना निर्माण करणारीं निरनिराळीं कारणतत्त्वें आहेत. दिक्काल नाहीं तर संख्या नाहीं व संख्या नाहीं तर ज्ञान नाहीं. पण संख्या म्हटली कीं बहुत्व आलें च. ती एकत्वांत सिद्ध होत नाहीं, शून्यत्वांत नाहीं, आणि पूर्णत्वांत नाहीं च नाहीं. ती इच्छामार्गेंकरून एकदम बहुत्वांत अभिव्यक्त होते आणि पहिलें बहु दोन एकांचें द्वंद्व असतें. अशा बहुत्वाकरितां वैशेषिकन्यायाप्रमाणें मनाचे असंख्य परमाणु आहेत, आणि त्यांच्या समवेत समांतर क्रिया करणारे वायु, अग्नि, आप आणि पृथ्वी या जड सृष्टींतील भिन्न भिन्न स्वरूपांचे तिनके च अगणित कण आहेत. येथें च युरोपी तत्त्वज्ञानांतील 'माइण्ड' आणि 'मॅटर' किंवा 'लॉगॉस' आणि 'वर्स्ट' हें पहिलें द्वंद्व परिस्फुट होतें. मनाच्या परमाणूंत इच्छा घडते; द्रव्याच्या परमाणूंत क्रिया चालते. त्या दोहोंच्या

संसर्गांत एका बाजूनें राग-द्वेष हें शुद्ध अहंरूप किंवा आन्तनिष्ठ (Subjective) द्वंद्व उदय पावतें; दुसऱ्या बाजूनें आकर्षणोत्सारण हें शुद्ध इदंरूप किंवा बहिर्निष्ठ (Objective) द्वंद्व प्रत्ययास येतें. प्रथम इच्छा नंतर क्रिया. परंतु त्या दोहोंच्या मागें अगोदर ज्ञान असावें लागतें. मिमांसकी न्यायाप्रमाणें ज्ञान, इच्छा, यत्न आणि क्रिया असे एकापुढें एक गतीचे पर्याय आहेत. यत्न म्हणजे मनाचा भावनागुण होय. सांख्यप्रक्रियेप्रमाणें क्रिया म्हटली कीं तेथें गुण आला च. अशा गुण-कर्मांना आश्रयभूत द्रव्य असतें व त्यावर गुण×कर्म या गुणाकारानें रूपाची सिद्धि होते. परंतु गुण×कर्म=वर्ण म्हटला म्हणजे वर्णांत रूप, रूपांत गति, गतींत प्रकृति, प्रकृतींत गुण आणि गुणांत कर्म अशी परंपरा दृष्टोत्पत्तीस येते. तथापि या सर्वांना मूलाधार जो आत्मा तेथें शुद्ध ज्ञान असतें. अशा आत्म्याचा मनाशीं संयोग झाला कीं तेथें इच्छा आणि भावना उत्पन्न होतात. या मनाला वेदांत 'मन्यु' आणि झंदावेस्त्यांत 'मइन्यु' अशा संज्ञा आहेत. या मन्यूनें युक्त जो जाणणारा, इच्छिणारा, आणि भावणारा आत्मा तो येथें ईशावास्यांतील ईश होय. वेदान्ततत्त्वज्ञानाप्रमाणें हा आपल्या निरपेक्ष एकत्वांत निर्गुण निराकार आहे. पण जेव्हां तो आपल्या मायेनें प्रकृतींत उतरतो तेव्हां अनेकत्वांत सगुण बनतो आणि द्रव्यत्वांत साकार होतो. परंतु हा आकार वायु, आप आणि पृथ्वी या तीन रूपांत असतो. तीं तीन रूपें अग्नितत्त्वानें एकमेकांपासून भिन्नत्व पावतात आणि रूपांतरित होतात. या प्रकारें वायु, अग्नि, आप, पृथ्वी आणि मन यांचे परमाणु आकाशाच्या आश्रयानें दिक्कालांचें ठायीं एकत्र होऊन जे अणुसंघ बनतात ते च आत्म्याच्या विभुत्वांत खंड पडून अनेक जीवात्मे उदयास येतात आणि त्यांत त्या ईशस्थानीं असलेल्या परमात्म्याच्या सत्, चित् आणि आनंद या तीन गुणांचें यथायोग्य प्रकटीकरण होतें.

वैशेषिकशास्त्रानुसार हें संपूर्ण जगत् सहा भावपदार्थांनीं युक्त आहे. त्यांत द्रव्यें नऊ, गुण चोवीस, आणि कर्में पांच प्रकारचीं आहेत. अशा नवद्रव्यांत च आत्मा आणि मन यांची गणना आहे. आणि आत्मा व मन या दोहोंत अनुक्रमें जाणण्याची आणि इच्छण्याची शक्ति असल्यामुळें त्यांत च ईशाची धारणा आहे. अशा ईशाची पूर्ण प्रतीति मानवदेहांत आहे. आणि मानवदेह हा अर्वाचीन उत्क्रांतिशास्त्राप्रमाणें रूपोत्क्रांतीचा अंतिम पारिपाक आहे. मन हें परमाणुरूप नित्य व अनंत असल्यामुळें एका बाजूनें आत्म्याशीं संलग्न होऊन त्यांत खंड पाडतें आणि असंख्य जीवात्मे निर्माण करतें, तर दुसऱ्या बाजूनें आकाशाच्या आश्रयानें संचरणाऱ्या वाय्वादि चार महद्भूतांच्या परमाणूंना गतींत आणण्यास प्रेरक होतें. या वाय्वादि परमाणूंच्या संघशक्तीनें जगताच्या प्रवाहांत मानवदेहाची यथासांग रचना होते व त्या देहांत इंद्रियांच्या साहाय्यानें मनाच्या पलीकडे बुद्धीच्या हि पार आत्म्याचा ठाव घेतां येतो. वैशेषिकन्यायाप्रमाणें वाय्वादि परमाणु नित्य आहेत आणि ते तसे च अभेद्य मानणें भौतिकशास्त्राला इष्ट आहे. तथापि कल्पना च करावयाची तर हे परमाणु बनतात कसे? परमाणु म्हटला कीं तेथें घनीभवन आलें च आणि घनीभवन म्हटलें कीं तदुत्पत्तिप्राक् त्याला प्रतियोगी अघनीभवन हि आलें. असें अघनीभवन मनुष्याच्या विज्ञानांत सिद्ध होणाऱ्या चिदानंदस्वरूपाचें असल्यामुळें तें भौतिकसृष्टींत इंद्रियांना कदापि गोचर होणार नाहीं. तथापि या चिदानंदस्वरूपी अघनीभूत मूलतत्त्वाच्या ठायीं इच्छामात्रेंकरून जी आद्य गति प्रवृत्त होते तींत च द्रव्यकणांचें घनीभवन होऊं लागतें आणि त्या घनीभवनांत जगतांतील ऋतसत्याच्या पहिल्या द्वंद्वाची निर्मिति होते. 'ऋत' ही कोटी गतींतील सरळपणा दर्शविते तर 'सत्य' ही कोटी द्रव्यांतील अस्तिपणा दाखविते. गतीच्या भोंवऱ्यांत जीं केंद्रें उणक होत जातात तीं च आपल्या ठायीं घनीभवन पावतात आणि परमाणु-

रूप होतात. असा घनीभूत कण अविभाज्य मानला कीं तो च वैशेषिक पद्धतीचा द्रव्यपरमाणु होईल हें खरें. तथापि वैशेषिकांना आपल्या विशिष्ट वाय्वादि परमाणूंचा मूलैकांक (Unit) धरण्यास त्यांतील घनत्वाची आवश्यकता वाटत नाहीं तर केवळ कणत्वाची वाटते. म्हणून असा परमाणु सर्वथैव युक्लिड्च्या महत्त्वरहित बिंदूप्रमाणें मानणें योग्य आहे. युक्लिड्चा महत्त्वरहित बिंदु (Magnitudeless point) कसा? तर गीतेच्या 'अव्यक्तमूर्ती'सारखा. अव्यक्त म्हणावा तर मूर्त आहे व मूर्त म्हणावा तर अव्यक्त आहे!

जगतांतील भौतिकसृष्टीचें तात्त्विक स्वरूप यथार्थ दर्शविणारे वैशेषिक दर्शनकार हे मूळारंभीं ४ विभुरूप आणि ५ परमाणुरूप अशीं ९ द्रव्यें मानतात आणि त्यांत जगताचा सर्व पसारा उलगडून दाखवितात. अशा नवद्रव्यांच्या मागें त्यांना वेदान्तदर्शनाप्रमाणें एखादी एकमद्वितीयं वस्तु घेण्याचें प्रयोजन वाटत नाहीं. ते जगतांतील भौतिक पदार्थांत च संपूर्ण सच्चिदानंदाचा साक्षात्कार घेतात आणि त्यांतील निरनिराळे भाव उकलून दाखवितात. ते एका बाजूला विभु परंतु आंधळें आकाश घेतात व दुसऱ्या बाजूला तितका च विभु परंतु डोळस आत्मा ठेवतात व त्या दोहोंच्या दरम्यान दिक्कालांचें युग्म वसवून आणि त्याला हि विभुत्वाचा रंग देऊन या चारी नित्य विभूंच्या पोटांत वाय्वादि चार जड द्रव्यें आणि मनाचें एक चेतन द्रव्य यांच्या नित्य परमाणुरूप कणांतील संपूर्ण गुणकर्मांचा विचार करतात.



ह्या प्राचीन आर्य परमाणुवादाशीं अर्वाचीन पाश्चात्य परमाणुवादाचा मेळ घालावयाचा तर अर्वाचीन 'प्रोटॉन्' किंवा पुरुषविद्युत्कण हा तेज×पृथ्वी यांच्या समवायांत सिद्ध होतो तर 'इलेक्ट्रॉन' नामक प्रकृतिविद्युत्कण हा वायु×आप यांच्या संघातांत निर्मिति पावतो. म्हणून प्रोटॉनचे ठिकाणीं स्थिरता आहे तर इलेक्ट्रॉन्‌चे ठिकाणीं चंडवेग आहे. पुनः या दोहोंशीं मनाच्या परमाणूंचा संसर्ग झाला कीं तेथें इच्छाशक्ति समुत्पन्न होते व इलेक्ट्रॉन्‌ची आपल्या सहचरांना सोडून स्वैराचाराकडे प्रवृत्ति वळते. यांत च अयॉन् काय, न्यूट्रॉन् काय, किंवा फोटॉन् काय. या एकेक नवनवोत्पन्न रूपभेदाची उपपत्ति लागते. सारांश, अर्वाचीन परमाणुवादांत जे जे कांहीं नवीन नवीन शोध बाहेर येत आहेत ते ते सर्व वैशेषिकांच्या भूमिकेवर कोणत्याना कोणत्या रीतीनें विशद करून दाखवितां येण्यासारखे आहेत. आधुनिक आचार्यप्रणीत वेदान्तवादी हे वैशेषिकांना आरंभवादी म्हणून तुच्छ लेखतात. पण मूळचा खरा औपनिषदिक वेदान्त हा तितका च आरंभवादी दिसून येतो. फरक फक्त मूळच्या आरंभस्थानाच्या रूपांत आहे. एक समुच्चयात्मक एकांत आरंभ मानतात तर दुसरे विभागात्मक अनेकांत आरंभ पाहतात. हा उपनिषदांतील वेदान्त म्हणतो, मूळ एक आत्मा आहे—'आत्मा वै इदमग्र असीदेकमेवाद्वितीयम्।' पण तो समनस्क आहे. कारण तो कामना करतो—'स अकामयत।' अशा कामनेनें तो आत्ममायया स्वप्रकृतीचे ठायीं अधिष्ठित होतो व आपला आपण संभव करून घेतो—'प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया।' अर्थात् येथें आत्मा एक, मन एक, माया एक, आणि प्रकृति एक अशा चारांच्या समुच्चयांत सृष्टीचा आरंभ आहे. उलट पक्षीं वैशेषिकदर्शनांत आत्मा विभु, व मन अनंत असल्यामुळें त्यांच्या समवायांत प्रकृति म्हणजे क्रिया अनेक, माया म्हणजे गुण अनेक, व त्याबरोबर द्रव्य म्हणजे घनीभूत कणबिंदु हि

अनेक. अशा अनेकांचा अनेकशः आरंभ हा वैशेषिकांचा भौतिक न्याय होय. या प्रकारें दोहोंत हि आरंभ आहे. व जेथें आरंभ आहे तेथें च परिणाम आहे. विवर्त कोठें च नाहीं. तो केवळ मानवी बुद्धीच्या विकृतींत सांठलेला आहे, वेदांच्या तत्वज्ञानांत नाहीं. मानवाचें इंद्रिय विकृत झालें असतां जसें त्याला वस्तूचें विकृत ज्ञान करून देतें—उदाहरणार्थ, कावीळ झालेला डोळा पिवळें पाहतो–तसें च संन्यासी मन जें विकृत ज्ञान पैदा करतें तें च जगांत विवर्त म्हणून प्रसार पावतें. येथें अज्ञान हें ज्ञान ठरतें आणि त्यांत सांख्यवैशेषिक ज्ञानाची म्हणजे खऱ्या भौतिक ज्ञानाची हानि होते.

जगतांतील सर्व च पदार्थ 'जगत्' या संज्ञेला पात्र आहेत. मग ते जीववान् असोत वा अजीववान् असोत, सचेतन असोत वा अचेतन असोत, साशन असोत वा अनशन असोत. पुनः ते सर्व ईशाधिष्ठित आहेत. आतां येथें 'ईशावास्यं इदं सर्वं' यांत हें सर्व ईशावास्य आहे असें म्हटलें आहे. हें सर्व म्हणजे च 'यत्किं च जगत्यांजगत.' जगतांतील सर्व वस्तुजात जगत् आहे म्हणून च हें सर्व ईशावास्य आहे. नाहींतर 'यत्किंच जगत्यां जगत् तत् सर्वं ईशावास्यं' असा प्रयोग बनला असता व त्याचा अर्थ 'जें जें जगत् तें तें सर्व ईशावास्य' असा झाला असता. या अर्थानें 'जगत्' वांचून दुसरें कांहीं 'अजगत्' असावें असा ध्वनि निघतो. पण 'तत्सर्वं' असें न म्हणतां 'इदं सर्वं' असें म्हणण्यानें त्याचा निरास होतो. 'हें सर्व' म्हणजे कोणतें तर 'यत्किंच जगत्यां जगत्'=जगतांत जें कांहीं जगत् आहे असें हें सर्व जगत् ईशावास्य आहे.

दुसरें, अगोदर 'ईशावास्यं इदं सर्वं' असें जें आरंभीं म्हटलें त्यांत हि 'इदं सर्वं' या पदांनीं विश्वव्यापकत्वाच्या पलीकडे विश्वातिरिक्तत्व ध्वनित झालें. 'हें सर्व' म्हणजे जगताला व्यापून असलेलें आणि जगताच्या

बाहेर असणारें सर्व. मग प्रथमतः 'इदं सर्वं' काय हें सांगून पुढें जगतापुरतें 'यत्किं च जगत्यां जगत' म्हटलें. 'इदं सर्वं' न म्हणतां जर 'यत्किं च जगत्यां जगत् तत्सर्वं' म्हटलें असतें तर सिद्धान्त फक्त जगतापुरता केवळ विश्वव्यापक (Immanental) झाला असता. 'ईशावास्यं इदं सर्वं' म्हणजे 'स भूमिं विश्वतो वृत्वाऽत्यतिष्ठद्दशांगुलं' या प्रकारचें सर्व. यावरून मंत्रांतील वाक्यांचा जो क्रम आहे तो तसा च सयुक्तिक आहे. त्या च क्रमानें पहिला अन्वय असा आहे,—'इदं सर्वं ईशावास्यं, यत्किं च जगत्यां जगत्'=हें सर्व ईशानें समंतात् वास करण्यास योग्य, जें कांहीं जगतांत जगत्—विश्वांत गमनशील आहे. ईशावास्यं=ईश+आवास्यं=ईशानें आसमंतात् म्हणजे सर्व बाजूंनीं, मध्यें अवकाश न ठेवतां वसितुं योग्यं म्हणजे निवास करण्यास, व्यापण्यास योग्य आहे म्हणून त्यानें तें व्यापलें आहे; किंवा त्यानें तें व्यापलें आहे म्हणून साहजिक च तें त्यानें व्यापण्यास योग्य असें म्हणण्यास कारणीभूत झालें आहे. हें सर्व त्यानें इतकें व्यापलें आहे कीं तें व्यापून पुनः तो बाहेर उरला आहे. 'इदं सर्वं'=हें सर्व म्हणजे नुसतें विश्व म्हटलें तर विश्वव्यापून तो बाहेर उरला आहे. यांत केवळ विश्वाची च अपेक्षा पुरी आहे. पण 'हें सर्व' म्हणजे त्याचा सर्व च व्यापण्याचा किंवा व्यापला गेलेला प्रांत—पुरुषसूक्तांत वर्णन केल्याप्रमाणें विश्वांतील एक पाद आणि विश्वाबाहेरील त्रिपाद मिळून सर्व—असें म्हटलें तर 'हें सर्व' त्याच्या च अपेक्षेनें समजणार हें उघड आहे. तो ईश सर्वसमर्थ आहे. अशा ईशाला व्यापून टाकण्यास जगतांतील संपूर्ण जगत् योग्य स्थान आहे. ह्या ईशास आपलें सामर्थ्य प्रकट करून दाखविण्यास जगतांतील प्रत्येक हालचाल करणाऱ्या वस्तूंत अधिष्ठित होऊन राहणें अत्यावश्यक आहे. हें संपूर्ण जगत् त्यांतील सर्व गतिमान पदार्थमात्रासह जें निर्माण झालें आहे किंवा त्या ईशानें निर्माण केलें आहे तें केवळ हें एक च कार्य करण्याकरितां म्हणजे

आपल्या सामर्थ्याचें प्रदर्शन करण्याकरितां होय. अशा जगतांत तो निवास करून राहावा हें त्यास उचित च आहे. सामर्थ्य म्हटलें कीं तें गतींत प्रकट होतें, गतींत वाढतें, गतींत तेजाच्या सीमेला जातें. असें ईशाचें ईशत्व आणि जगताचें जगत्त्व यांत कायमचें नातें आहे. शक्तीचा संबंध क्रियेशीं आहे. ती क्रियेला कारणीभूत आहे. गुण आणि कर्म या युग्मांत ती सदैव निवास करून राहते. गुणाचें प्रकटीकरण जें कर्मांत होतें त्याला मध्यंतरीं तत्काल कारणीभूत होणारी शक्ति असते. अशी शक्ति सर्वत्र भरून राहिली आहे. ती एक विशिष्ट गुण नव्हे, तर सर्व गुणांना आश्रयस्थान आहे, किंवा सर्व गुणांत अनुस्यूत भरून राहिलेली आहे. गुण अनेक आहेत; ती एकमेव विभु आहे. तिच्या प्रकटीकरणार्थ संपूर्ण जगाचा गुणकर्मांत पसारा आहे. अशा शक्तीचें जें अधिष्ठान तो ईश होय. म्हणून त्याला येथें केवळ जगताचा ईश म्हणजे स्वामी म्हटला नाहीं तर जगतांतील सर्व गतिमान् वस्तुमात्राला अन्तर्बाह्य व्यापून त्यांतील धारणात्मक कर्माला प्रेरणा करणारा म्हटला आहे. इतका अर्थ ' ईशावास्यं इदं सर्वं यत्किंच जगत्यां जगत् ' या श्लोकार्धांत ध्वनित आहे.

आतां जगतांत सर्व कांहीं वस्तुमात्र जगत् म्हटलें आणि तें ईशावास्य मानलें कीं तो एकदम विश्वदेववाद किंवा सर्वदेववाद (Pantheism) सिद्ध होईल. पण जगत् द्वंद्वमय आहे. अर्थात् अशा जगतांत जगदजगत् असें द्वंद्व आहे. मग त्यांत जर केवळ जगत् एवढें च ईशाधिष्ठित कल्पिलें तर अजगत् हें ईशरहित मानावें लागेल हें उघड आहे. हा विश्वदेववादांतून खालीं उतरून अनेकदेववाद (Polytheism) झाला. परंतु येथें असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं कांहीं वस्तु ईशाधिष्ठित आणि कांहीं ईशानधिष्ठित किंवा अनीशाधिष्ठित असें असणें शक्य आहे का ? द्वंद्व मानलें तर आहे, नाहींतर नाहीं. पण द्वंद्व म्हणजे काय ? दोन विरुद्ध प्रतियोगी पण सापेक्ष कोटी, जसें:—ईश विरुद्ध अनीश, किंवा

जगत् विरुद्ध अजगत्. हा विभाग नैय्यायिक प्रक्रियेनुसार अन्यव्यावर्त-विभागपद्धतीनें (Division by Dichotomy) केला आहे म्हणून त्यांतील एक कोटी भाववाचक व दुसरी अभाववाचक दिसत आहे. पण वास्तविक रीत्या दोन्ही कोटी सारख्या च भाववाचक आहेत. कारण वैशेषिकशास्त्रानुसार जगतांत सांख्यप्रणीत द्वंद्व आहे पण नैय्यायिकांनीं आपल्या कारणाकरितां काढलेला अभाव नामक पदार्थ नाहीं. म्हणजे तो न्यायघटित आहे, निसर्गघटित नाहीं. अर्थात् वैशेषिकांचें द्वंद्व शुद्धभावदर्शक असणार हें स्पष्ट आहे. तथापि जगत् म्हणजे काय ? ईशाची गतिमान् स्थिति. वैठ्या स्थितींत त्याला स्थितिमान् म्हटलें तर चलनात्मक स्थितींत जगद्वान् म्हटलें इतकें च. बाकी तो ईश एक च आहे. स्थिति-परत्वें त्याला ह्या दोन संज्ञा प्राप्त झाल्या. असा जगदीश च केवळ विचाराच्या कक्षेंत येतो तदितर येत नाहीं. म्हणून ज्ञानाच्या प्रांतांत तरी एक च एक जगत् म्हणजे ईशाचा जगद्भाव किंवा जगद्भावांतील ईश मानणें योग्य आहे. तथापि ज्ञान हें एकमेवाचें नसतें. तें अनेकांत चालतें. आणि पहिलें अनेक दोनांचें असतें. हे दोन द्वंद्वरूप असतात. म्हणून पहिलें द्वंद्व ईश आणि जगत् असें दर्शविलें, आणि त्यांतील दोहोंचा संबंध 'ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किं च जगत्यां जगत्' असा सांगितला. अर्थात् येथें ईश विरुद्ध जगत् असें मुख्य द्वंद्व असून तदनुरोधानें स्थिति विरुद्ध गति, स्थिर विरुद्ध चर, चल विरुद्ध अचल, एक विरुद्ध अनेक, प्रधान विरुद्ध गौण इत्यादि अनेक द्वंद्वांचा पसारा ज्ञानाकरितां वाढूं लागला. पण द्वंद्व म्हटलें कीं तें खंडित दिसतें; व जगत् तर एक, अखंडित, नित्य (Continuous one) असतें. मग हें खंडितांतील अखंडितत्व कशानें राहतें ! तर गुणानें. गुण हे नानात्व सिद्ध करणारे आहेत. ते एका बाजूनें भेद पाडतात आणि दुसऱ्या बाजूनें अभेद राखतात. म्हणून सर्व भेदाभेद गुणांत आहेत. अशा गुणांपासून ईशाला अलिप्त केला कीं तो भेदाभेदरहित एकमेव ठरतो.

पण अशाप्रकारें ईश निर्गुण झाला आणि एक्मेव ठरला तर प्रकृतींत कसा उतरणार ? आणि प्रकृतींत उतरल्यावांचून जगत् तरी कसा बनणार ? जगत् बनण्याकरितां म्हणजे गतित्वांत येण्याकरितां तो प्रकृतींत उतरतो आणि प्रकृतींत उतरून गतिमान् होतो. पण प्रकृति गुणमयी असते व गुण तीन असतात. हे तीन गुण साम्यावस्थेंत असेपर्यंत प्रकृति अव्यक्त राहते. गुणांची साम्यावस्था ढळली कीं ती व्यक्त होते व जगताला स्फुटता येते. पण गुणांची साम्यावस्था कशी ढळते ? तर निर्गुण ईशाच्या अधिष्ठानानें. निर्गुण ईश प्रकृतींत अधिष्ठान कसा पावतो ? इच्छामात्रानें. त्याचे ठायीं इच्छा होण्यास मूळ साधन काय असतें ? मन्यु. मन्यूच्या मागें आधार कोणता ? ज्ञान. कारण तो मूळ ईश ज्ञानमय म्हटला आहे. ज्ञान कशाचें ? तर आपल्या ठायीं आपली प्रकृति आहे, ती आपणास उपभोग देणारी आहे, तिच्या ठिकाणीं अवष्टंभित होण्याची आपल्याजवळ माया आहे, आपण पुरुष आहोंत, माया हें आपलें पौरुष आणि जाया प्रकृति, या मायेनें त्या जायेच्या ठिकाणीं आपण संप्रवेश करून आपली बहु होण्याची मनाची इच्छा सफल करून घेतों व प्रजेंत वृद्धि पावतों,–इत्यादि गोष्टींबद्दल होय. असें हें त्या आदिपुरुषाचें आपलें च एकट्या स्वतःचें अनेक आत्मसदृश पुरुषांत जायेच्या पोटीं पुनर्जनन आहे. म्हणून पुरुष अनेक पण निर्गुण, व प्रकृति एक पण गुणवती. येथून च सांख्यशास्त्राची सुरवात जाहे. तदन्वयें जगत् म्हणजे गुणांचा पसारा. मूळ गुण तीन पण त्यांच्या व्यतीहारसमाहारांत छटा असंख्य. असे गुण प्रकट होण्यास कर्म लागतें. म्हणून मूळ प्रकृति गुणकर्मांच्या द्वंद्वांत फुटते. त्या गुणकर्मांना द्रव्याचा आश्रय मिळाला कीं तेथून वैशेषिकांचें पदार्थविज्ञान सुरू होतें. असें जगत् एक प्रकारें गुणांचें विकसन असल्यामुळें त्यांत सर्वत्र गुणांचीं द्वंद्वें च द्वंद्वें भरलेलीं दिसतात. अर्थात् अशा द्वंद्वांत जो भेद दिसतो तो केवळ अंशमात्रेंकरून

असतो. म्हणून आतां जगतांत जें स्थितिगतींचें किंवा स्थावरजंगमांचें द्वंद्व उद्भवतें तें शुद्ध सापेक्षभावानें असतें, निरपेक्षतः नसतें. जगतांत कांहीं च निरपेक्ष नाहीं. तें एकटें एक समुच्चयात्मक स्थितींत निरपेक्ष आहे. बाकी सर्ववस्तुमात्र सापेक्ष आहेत, कारण सगुण आहेत, म्हणजे कमी अधिक प्रमाणांत गुणांशांत राहणारे आहेत. अर्थात् अशा जगतांत जगदजगत् हें द्वंद्व कल्पिलें तर त्यांतील दोन्ही कोटी एकमेकींच्या अपेक्षेनें चालणार ही गोष्ट निर्विवाद आहे. म्हणून जगताला ईशाधिष्ठित म्हटलें तर केवळ तदपेक्षेनें अजगताला ईशरहित म्हणावयाचें इतकें च. बाकी जेथें जगतांत सर्व च जगत् आहे आणि तें सर्व ईशाधिष्ठित आहे तेथें ईशानें अनधिष्ठित असें किंचित् तरी अजगत् कोठून असणार ? तें नाहीं च. गुणांशद्वंद्वानें तें उत्पन्न होणार या पेक्षां जास्त कांहीं नाहीं. जसें, भोंवरा अति गतींत फिरत असला म्हणजे ती च स्थिति होते. म्हणजे गतीच्या पराकाष्ठेंत स्थितीची धारणा असते. उलट पक्षीं स्थितीच्या पराकाष्ठेंत गतीची धारणा दिसून येते. उदाहरणार्थ, एखादा उज्जवायूचा कण किंवा प्राणवायूचा कण. हा कण अनेक विद्युदणींयांच्या सामुदायिक गतींत सिद्ध होतो. मग येथें ईश जो म्हणावयाचा तो त्या वस्तूला वस्तुत्व देणाऱ्या सारभूत तत्वाला होय. जसें; "रसोऽहमप्सु कौन्तेय प्रभाऽस्मि शशिसूर्ययोः । प्रणवः सर्ववेदेषु शब्दः खे पौरुषं नृषु ॥" किंवा समान वस्तूंतील गुणप्रकर्षाला धरून होय. जसें; "वृष्णीनां वासुदेवोऽस्मि पांडवानां धनंजयः । मुनीनामप्यहं व्यासः कवीनामुशना कविः ॥" असा हा सर्वदेववादांतून अनेकदेववाद गीतेनें एका श्लोकांत सांगितला आहेः—

" यद्यद्विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।
तत्तदेवावगच्छत्वं मम तेजोंऽशसंभवम् ॥ "

सर्वदेववादाचें वैदिक उदाहरण शतरुद्रीयांतील प्रचंड विश्वरूप-दर्शन होय. तेथें चोर ईश, आणि साव हि ईश म्हणून नमिला आहे. आणि पुनः चोरांत रॉबिनहुड मी आणि सावांत चारुदत्त मी असा भाव आहे. कारण ईश हा एका दृष्टीनें सर्वाधिष्ठित आहे तर दुसऱ्या दृष्टीनें केवळ सदधिष्ठित आहे. जेथें सर्वाधिष्ठित म्हटलें तेथें त्याच्यावांचून जगतांत मोकळें काय असणार ? तो सर्वत्र आकाशवत् भरलेला आहे.

सारांश, जगतांत द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें जगत् आणि अजगत् ही जशी सापेक्ष भाषा आहे तशी च ईशावास्य आणि अनीशावास्य किंवा ईशाधिष्ठित आणि ईशानधिष्ठित ही हि सापेक्ष भाषा आहे. अशा भाषेंत भावाभाव न योजतां दोन परस्परविरुद्ध भाव योजले तर ईश विरुद्ध अनीश किंवा देव विरुद्ध अदेव असें द्वंद्व जाऊन देव विरुद्ध असुर, देव विरुद्ध दानव, देव विरुद्ध राक्षस, देव विरुद्ध दैत्य अशीं द्वंद्वें दिसूं लागतील; आणि हीं सांख्यवैशेषिक पद्धतीचीं भावद्वंद्वें होतील. झरथुष्ट्री धर्मांत बहुधा तीं अशीं च घेतलीं आहेत. तेथें मूळ अहुर विरुद्ध दएव म्हणजे असुर विरुद्ध देव असें सदसतांचें द्वंद्व आहे; आणि त्यांत एकाचे ठायीं वोहुमन=वसुमन=सुष्ट मन, आणि दुसऱ्याचे ठायीं अकोमन=अ+क+मन=दुष्ट मन असें शुभाशुभ मनांचें द्वंद्व आहे. वेदांत जो मन्यु म्हणून वर्णिला आहे तो च झंदावेस्त्यांत मइन्यु आहे आणि हा मन्यु परमेश्वराची इच्छाशक्ति अशा अर्थानें निघाला आहे. अर्थात् तो सदसत् किंवा सुष्टदुष्ट असा दोन प्रकारचा आहे. मूळ सुष्ट-दुष्ट द्वंद्वाच्या पलीकडे असणाऱ्या निर्द्वंद्व ईशाचे हे दोन समसमान भाग आहेत. परंतु आतां मनुष्याच्या नैतिक भूमिकेवर त्यांतील सुष्ट भाग हा ईश ठरून दुष्ट भाग अनीश झाला तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. आसुरी पुराणांत अहुरमझ्द विरुद्ध अंग्रमैन्यु (अ+ऋ+मइन्यु=अणमैन्यु=अऱ्ह-मैन्यु) हें सुष्टशक्ति विरुद्ध दुष्टशक्तिदर्शक द्वंद्व मुख्य झालें आणि

त्याचें च अनुकरण करून सर्व यहुदी, खिस्ती आणि मुसलमानी सेमेटिक धर्मांत देव विरुद्ध सैतान हें द्वंद्व उतरलें. तथापि हें परमेश्वराच्या मन्यूंतील सुष्टत्व वा दुष्टत्व मनुष्याच्या इष्टानिष्टतेवर अवलंबून असणार हें उघड आहे. कारण हें नीतिद्वंद्व आहे आणि मनुष्य हा नीतीच्या मार्गावर चालणारा प्राणी आहे. अशा नीतीचे विधिनिषेधात्मक आद्य नियम काय आहेत ते आतां सदर मंत्राच्या पुढील उत्तरार्धांत ग्रथित झाले आहेत.

तेन=तस्मात्; त्या कारणानें; म्हणून; Therefore—ज्या अर्थी जगतांतील संपूर्ण गतिमान् वस्तुजात ईशावास्य आहे त्या अर्थी.

त्यक्तेन=त्याग करून; टाकून; सोडून.

भुंजीथाः=(भुज्=भोजन करणें, भोगणें, उपभोग घेणें या धातूचें भविष्यवर्तमानकाळीं द्वितीय पुरुषीं एकवचन)=भोजन कर; भोग घे; उपभोग घे. शंकराचार्यांनीं ' पालयेथाः='पालन कर असा अर्थ घेतला आहे तो त्यांच्या एकंदर ओढाताणीच्या अर्थाला तितका च ओढाताणीनें जुळून आहे. पण मूळ शद्वाचा पहिला धात्वर्थ जेवणें, भोगणें, उपभोग घेणें असा आहे; आणि नंतर राज्य करणें, पालन करणें असा आहे.

त्यक्तेन भुंजीथाः=टाकून भोजन कर; त्याग करून भोग घे.

तेन त्यक्तेन भुंजीथाः=(जगतांतील हें सर्व कांहीं जगन्मात्र ईशानें अधिष्ठित आहे) म्हणून तूं त्याग करून भोग घे. जगतांतील सर्व वस्तुमात्र ईशानें अन्तर्बाह्य व्यापलेलें असल्याकारणानें प्रत्येक मानवी प्राण्यानें त्याग करून भोग घ्यावा आणि आपली जीवितयात्रा चालवून पुरुषार्थ साधावा.

शंकराचार्यांनीं ' तेन त्यक्तेन भुंजीथाः ' या पादांतील ' तेन ' हें पद सर्वनाम करून त्याचा संबंध जगताशीं लावला आहे तो त्यांच्या

अद्वैताला धरून आहे. जगतांत म्हणजे या पृथ्वीतलावर जें कांहीं जगत् म्हणजे उत्पत्तिलयानें नाशवंत आहे तें ईशानें आच्छादून टाकण्यास योग्य आहे; असें द्वैतरूप नाशवंत जगत् टाकून म्हणजे अशा आच्छाद्य मिथ्या जगताचा त्याग करून, बाहेर जें आच्छादून राहिलेलें परमात्म्याचें अद्वैत ईशतत्त्व त्याचें पालन कर, असा त्यांचा भावार्थ आहे.

तथापि येथें द्वैतरूप जगत् टाकून अद्वैत परमात्म्याचा उपभोग घे हा शांकरी अर्थ बरोबर नाहीं. जगत् कां टाकावयाचें ? तें टाकतां येईल कां ? असें टाकणें निरर्थक आहे, किंबहुना अशक्य आहे. अद्वैतवेदान्तांत जगन्निर्मिति नाहीं, विवर्त म्हणजे जगदाभास आहे. अर्थात् तें तेथें टाकण्यास सांगितलें हें ठीक आहे. पण वैदिक तत्त्वज्ञान जगन्निर्मिति मानतें आणि वैदिकधर्माला तर त्याची अत्यंत आवश्यकता असते. परमेश्वरानें मुद्दाम कामना करून जगत् जें निर्माण केलें तें टाकण्याकरितां का भोगण्याकरितां ? निदान सदर मंत्रांत तरी जगतांत जें जें कांहीं जगत् आहे तें ईशानें घर करून राहण्यास योग्य म्हणजे भोगण्यास योग्य असें च म्हटलें आहे. जगत् ही भोग्य वस्तु आहे आणि भोक्ता परमेश्वर आहे. म्हणून भोग ईशाचा घ्यावयाचा नाहीं तर ईश होऊन जगताचा घ्यावयाचा. पण कसा ? तर त्यक्तेन=त्यागानें. हा त्याग यज्ञांतील दानांत असतो. अर्थात् तो हेतूच्या विरुद्ध भीतीनें घडत नाहीं, किंवा हेतूच्या विरहित वैराग्यानें हि सिद्ध होत नाहीं. तर तो सहेतुक रीतीनें म्हणजे कामनिक इच्छेनें घडून येतो. असा हा दानांतील त्याग वैदिक धर्म आहे आणि त्यांत च मनुष्याला देवत्व म्हणजे ईशत्व येणारें आहे.

भगवंतांनीं गीतेंत फलत्यागपूर्वक कर्माचरण सांगितलें आहे. अर्थात् तेथें जसा त्याग आहे, तसा भोग आहे, आणि जसा संन्यास आहे तसें

कर्म आहे. त्याग फलाचा आणि भोग जगताचा म्हणजे कर्मांचा. येथें 'त्यक्तेन' आणि 'भुंजीथाः' हीं जीं पदें योजिलीं आहेत तीं वरीवर या भगवंताच्या अर्थाला धरून आहेत. भगवंतांनीं जो जगत् सोडतो आणि कर्म टाकतो त्याला त्यागी म्हटलें नाहीं तर जो केवळ कर्मफलत्याग करतो त्याला त्यागी म्हटलें आहे—"यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते ।" म्हणून च ते

'तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।'

'सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुरु यतात्मवान् ।'

'तदर्थं कर्म कौंतेय मुक्तसंगः समाचर ।'

अशा प्रकारच्या आज्ञापकवाणीनें वारंवार अर्जुनाला कर्म न सोडतां तें सम्यक् प्रकारें आचरण्यास सांगतात. हें कर्म म्हणजे यज्ञार्थ कर्म म्हटलें आहे,—'यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबंधनः ।' आणि या च यज्ञतत्त्वावर वेदांतील संपूर्ण यज्ञधर्म उभारला आहे. अशा धर्मांत देहमात्राचे ठायीं त्यागानें भोगणारा जो यज्ञपुरुष आहे तो मी अधियज्ञ आहे असें ते अर्जुनाला निश्चयपूर्वक सांगतात,—

'अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां वर ।'

अर्थात् येथें सदर पादांत 'तेन' हा जो शब्द आला आहे तो 'तस्मात्', 'त्या अर्थी', 'म्हणून', 'Therefore' या अर्थानें अव्ययरूपांत आहे. शंकराचार्यांनीं त्याला जगताचें सर्वनाम करून त्याचा 'त्यक्तेन' पदाशीं जो विशेषणात्मक संबंध लावला आहे तो चूक आहे. ईशानें जें हें जगत् निर्माण केलें तें आपल्या निवासाकरितां होय. अशा जगतांत तो अन्तर्बाह्य व्यापून राहिला आहे. त्यानें व्यापलेली नाहीं अशी जगतांत एक हि वस्तु नाहीं आणि त्या वस्तूंत तद्विरहित किंचिन्मात्र मोकळी जागा नाहीं. म्हणून मनुष्यानें अशा जगताचा जो उपभोग

घ्यावयाचा आणि आपलें ईप्सित साधावयाचें तें त्या ईशाला यज्ञानें अर्पण करून च होय. हा वैदिकधर्म आहे. तद्विरुद्ध बौद्ध धर्म हा जगताचा त्याग करण्यास सांगतो. कारण तो जगतांत कोठें च ईशावास्य पहात नाहीं इतकें च नाहीं तर जगताला दुःखरूप मानतो आणि त्याचे पलीकडे दुसरी सुखाची वगैरे कसली च भावरूप कोटी घेत नसल्याकारणानें शून्यांत स्तब्ध होतो. विवर्तवादी शंकराचार्य जगताला द्वैतरूप म्हणजे सदा भांडणांत मग्न पहातात व ईशानें एक च एक निरपेक्ष अद्वैतत्व घेतात. म्हणून ते हि जगताचा त्याग करून एका ईशाचें पालन करण्याची कल्पना धारण करतात. वेदांचें तत्त्वज्ञान सदर मंत्रांत सांगितल्याप्रमाणें ज्या ईशानें हें सर्व निर्माण करून तें व्यापून टाकलें आहे त्या ईशाची स्वकर्मांनें अभ्यर्चना करून मनुष्यानें जगताचा योग्य प्रकारें उपभोग घ्यावा आणि सिद्धि मिळवावी असें आहे आणि तें च भगवंतांनीं पुढील श्लोकांत गीतेमध्यें स्पष्टपणें नमुद करून ठेवलें आहेः—

" यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम् ।
स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विंदति मानवः ॥ "

पुनः शांकरी अर्थानें पाहिलें तर पहिले तीन पाद निराळे आणि चौथा अगदीं स्वतंत्र, पूर्वीच्या पादांशीं ज्याचा कांहीं संबंध नाहीं असा दिसून येतो. पण वास्तविकरीत्या त्याचा तिसऱ्या पादाशीं अत्यंत निकट संबंध आहे. किंबहुना तो त्यांतून च पुढें उपसिद्धान्तरूपानें त्यांतील दोषाची व्यावृत्ति करण्याकरितां निषेधार्थानें निघाला आहे.

मा=निषेधक अव्यय.

गृधः=गृध् म्हणजे अभिलाष करणें, to covet या धातूचें द्वितीय-पुरुषीं वर्तमानकाळीं एकवचन.

मा गृधः=दुं अभिलाष धरूं नको.

कस्य=कोणाचें.

स्वित्=निश्चयार्थक अव्यय. रे खरोखर.

धनम्=द्रव्य, मिळकत.

मा गृधः कस्य स्वित् धनम्= रे तूं, खरोखर, कोणाच्या धनाचा अभिलाष करूं नको; कोणाच्या द्रव्याचा अपहार करण्याचें मनांत आणूं नको.

कस्य स्वित् धनं मा गृधः, तूं कोणाचें धन घेऊं नको. हा पातंजल योगशास्त्रांतील निषेधक स्वरूपाच्या पहिल्या पांच यमांपैकीं 'अपरिग्रह' नामक पांचवा यम आहे. हे पांच यम मनुष्याचे 'सार्वभौम महाव्रत' म्हटले आहेत. यज्ञाच्या उलट परिग्रह. कारण यज्ञ म्हणजे देणें. त्याच्या उलट परिग्रह म्हणजे घेणें. म्हणून म्हटलें,–'यज्ञ करून उपभोग घे, कोणाचा परिग्रह करूं नको.' विधायक आणि निषेधक वाक्यांनीं सिद्धान्त मांडला म्हणजे तो अन्वयव्यतिरेकानें पूर्ण होतो. यज्ञ हा सामष्टिक नियम आहे. कारण यज्ञावर समाजाची सिद्धि आहे. म्हणून हा उच्च धर्म आहे. तो पातंजल पंचनियमांत येत नाहीं पण जैमिनीच्या पूर्वमीमांसेंत एक च एक प्रमुख विषय बनून राहतो.

शंकराचार्य 'मा गृधः कस्य स्वित् धनं' या पादाचा विकल्पानें दोन प्रकारांनीं अर्थ करतातः–(१) कस्यस्विद्धनं कस्यचित् परस्य स्वस्य वा धनं मा काङ्क्षीः'=कोणाचें हि धन मग तें पराचें असो वा आपलें स्वतःचें असो, भोगण्याची आकांक्षा करूं नको. *या अर्थानें* त्यांच्या मतें 'स्वित' शब्दाला कांहीं च अर्थ नाहीं. तो केवळ 'अनर्थक' म्हणजे अर्थशून्य निपात आहे,–'स्विदित्यनर्थको निपातः।' हा एक अर्थ झाला; किंवा (२) तो शब्द आक्षेपार्थानें घेऊन 'अथवा मा गृधः। कस्मात्। कस्यस्विद्धनमित्याक्षेपार्थो न कस्यस्विद्धनमस्ति

यद्गृध्येत।'=कोणाचें धन अभिलाषूं नको. कां ? तर ज्या धनाचा तूं अभिलाष धरणार तें कोणाचें असणार ? कोणाचें च नसणार. कारण 'आत्मैवेदं सर्वमितीश्वरभावनया सर्वं त्यक्तमत आत्मन एवेदं सर्वमात्मैव सर्वमतो मिथ्याविषयां गृधिं मा कार्षीरित्यर्थः'=हें सर्व आत्मा च आहे अशा ईश्वरभावनेनें सर्व त्याग केला म्हणजे हें सर्व आत्म्याचें च आहे, सर्व आत्मा च आहे म्हणून मिथ्या विषयाबद्दल अभिलाष चालवूं नको हा इत्यर्थ. वाक्य अत्यंत बटबटीत आहे पण एकंदर सांगण्याचें तात्पर्य हें कीं ह्या द्वैतरूप जगतांतील 'सर्वमेव नामरूपकर्माख्यं विकारजातं परमार्थसत्यात्मभावनया त्यक्तं स्यात्। एवमीश्वरात्मभावनया युक्तस्य पुत्राद्येषणात्रयसंन्यास एवाधिकारो न कर्मसु।'=सर्व नामरूप-कर्मानें ओळखिलें जाणारें विकारजात (जगत्यां जगत्–यांतील जगत्यां=पृथिव्यां हा शब्द उपलक्षणार्थ आहे) परमार्थाच्या सत्यात्म-भावनेनें युक्त असलेल्या मनुष्याचा पुत्र, वित्त आणि लोक या तिन्हीं एषणांच्या संन्यासाचे ठायीं च केवळ अधिकार आहे, कर्मांच्या ठायीं नाहीं.

या प्रकारें शंकराचार्यांचा हा चतुर्थ पादाचा वैकल्पिक अर्थ पाहिला म्हणजे ज्याअर्थी मंत्रांत च असा पाद आला आहे त्याअर्थी त्याचा जो बसेल तो अर्थ करावयाचा इतकें च. बाकी त्याचा मागील तीन पादांशीं कांहीं संबंध नाहीं. अगोदर जगत् खोटें म्हणून तें त्याज्य. रक्षार्ह काय तो एक ईश. कारण तो च हें सर्व जगतांतील जगत् आच्छादून बसलेला आहे. येथें प्रथम एक जगत् उगी च उपलक्षणार्थ फालतु आलेलें आहे. आणि त्यांतील सर्व नामरूपात्मक विकारजात मिथ्याविषय आहे. मग अशा स्थितींत 'मा गृधः कस्य स्वित् धनं' ही निषेधार्थक आज्ञा कशाकरितां आणि कोणाकरितां ? 'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या' या न्यायानें मिथ्या जग टाक आणि सत्य ब्रह्म

स्वीकार येवढें सांगितलें म्हणजे पुरे होतें. मग दुसऱ्याच्या धनाची उठाठेव येथें कशाला पाहिजे होती ? या वरून हा अजागलस्तनां-प्रमाणें केवळ निरर्थक पाद मंत्रद्रष्ट्यानें मंत्रांत गोवून पदरीं अप्रयोजकता पाडून घेतली असें च म्हणतां येणार नाहीं का ? तथापि त्यांतील 'स्वित्' हें पद जरी 'अनर्थक' असलें तरी त्यापासून कस्यस्वित्= कस्यचित् म्हणजे कोणाचें हि दुसऱ्याचें वा आपलें स्वतःचें असा व्यापक अर्थ जो त्यांनीं दर्शविला आहे त्यांत खरोखर विलक्षण पांडित्याचा प्रकर्ष आहे यांत कांहीं शंका नाहीं. आतां कदाचित् जग टाक असें म्हटलें म्हणजे त्या जगांतील काय टाकलें म्हणजे जग टाकल्यासारखें होईल या प्रश्नाचें उत्तर देण्याकरितां हा पाद आला असेल. अर्थात् जगतांतील जगत् म्हणजे सर्व च, दुसऱ्याचा काय किंवा आपला स्वतःचा काय, धनविषय होय. अशा आपपर संपूर्ण धनविषयाबद्दल किंचित् हि आकांक्षा धरूं नको. किंवा 'स्वित्' हा शब्द आक्षेपार्थीनें योजून म्हणजे धन किंवा धन म्हणून जें म्हणतात आणि ज्यावर मनुष्य-मात्र लोलुप होऊन राहतो तें, त्यावर च आक्षेप घेऊन असें धन कोणाचें, तें कोठें आहे, जेथें सर्व एकात्मता आहे तेथें निराळें धन असें कांहीं च नाहीं, मग अशा मिथ्याविषयाबद्दल आकांक्षा कशाला ? असा हा या सर्वसंन्यासात्मक अर्थांतील अभिप्राय असावा.

सारांश, शंकराचार्यांनीं सदर मंत्राचा असा जो हा पूर्ण संन्यासपर अर्थ केला आहे तो केवळ या एका सूक्ताला च नाहीं तर वैदिक तत्त्वज्ञानाला, वैदिक धर्माला, आणि वैदिक समाजाला बाधक आहे. तो शुद्ध बौद्धिक तत्त्वज्ञानाला आणि धर्माला अनुसरून आहे. फरक इतका च कीं बौद्ध ज्याला शून्य मानतात त्याला शंकराचार्य ईश्वर लेखतात. पण जगताचा त्याग करण्यांत दोघांची एक च वृत्ति दिसून येते. परमेश्वरानें जगत् केलें आणि तो त्यांत ओतप्रोत भरून राहिला

म्हणून जगताचे जे कांहीं नियम आहेत ते सुटले असा त्याचा अर्थ नाहीं. जगद्धारणेकरितां त्या नियमांचें यथायोग्य प्रतिपालन झालें च पाहिजे. बौद्ध हे शून्यवादी आहेत, जसे शुद्ध गणितवादी. अर्थात् गणितवादी जसे शून्यांतून एकलब्धि करतात तसे च बौद्ध हे शून्यांतून जगल्लब्धि करतात. पण तें जग 'सर्वं दुःखं दुःखं, सर्वं क्षणिकं क्षणिकं' या न्यायानें दुःखमय क्षणिक असतें. किंबहुना दुःखमय असतें म्हणून क्षणिक असतें. नाहीं तर दुःखमय असून जर क्षणिक नसतें तर त्यांतील शाश्वत दुःखांत मनुष्यमात्राचा चुराडा झाला असता ! शंकराचार्य हे विवर्तवादी आहेत. ते ईश्वर मानतात. पण तो अक्षरशः 'अद्वैत' असल्यामुळें त्याच्या ठायीं किंचिन्मात्र नानात्व नसल्यामुळें, ते ह्या पंचज्ञानेंद्रियगोचर नानारूपात्मक जगताला खोटें ठरवितात. म्हणून दोघे हि आपआपल्यापरी जगताचा त्याग करण्यास प्रवृत्त होतात. बौद्ध हे दुःखविषय म्हणून आणि शंकराचार्य मिथ्याविषय म्हणून. वैदिकधर्म हा जगताला केवळ दुःखमय मानीत नाहीं किंवा मायामय हि कल्पीत नाहीं तर यथार्थत्वानें रागद्वेष, सुखदुःख, शीतोष्ण इत्यादि द्वंद्वरूपांत पाहतो आणि ईश्वराला राहण्यास आणि आपलें ऐश्वर्य प्रकट करण्यास योग्य स्थान ठरवितो. कारण त्याच्या मतें जग हें ईश्वरानें आपल्याकरितां निर्माण केलें आहे. तात्पर्य, वैदिकधर्म हा सृजनवादी आहे, विवर्तवादी नाहीं. हें सृजन ऋतसत्याच्या द्वंतांत झालेलें आहे आणि तें ईशानें स्वकामनेनें हेतुपूर्वक तप तपून घडवून आणलें आहे—"ऋतं च सत्यं चाभीद्धात्तपसोऽध्यजायत ।" अशा जगताचें अस्तित्व जसें आहे तसें मीमांसेनें मानलें आहे आणि त्याच्या धारणेचें तत्त्व यज्ञांत पाहिलें आहे. यज्ञ हा दानरूप आहे आणि दानांत त्याग हा आपोआप समावला जाणारा आहे. त्यागांतील तपश्चर्येनें व्यक्तीला देवपदप्राप्ति आहे आणि दानांतील परोपकारानें व्यक्तीव्यक्तींच्या संगतिकरणांत समाजाची सिद्धि

आहे. असा यज्ञ हा उभय व्यष्टीसमष्टीच्या धारणेंत परमेष्ठीची सिद्धि करणारा आहे. अशा यज्ञांतील त्याग आणि भोग या द्वंद्वाला अनुसरून च येथें 'मा गृधः कस्य स्वित् धनं' ही यमस्वरूप निषेधक आज्ञा मनुष्याच्या नीतिमार्गावर दर्शविली आहे.

मंत्रार्थ—

ईशानें अधिष्ठित हें सर्व आहे, जें कांहीं एक जगतांत गतिमान् आहे. म्हणून त्याग करून भोग घे, रे खरोखर कोणाचें धन लुबाडण्याची इच्छा करूं नको.

येथें पहिली न्यायसंगति (Syllogism) येणेंप्रमाणें:—

१. जें कांहीं जगतांत जगत् आहे तें सर्व ईशावास्य आहे.

२. तूं मानव जगतांत जगत् आहेस.

∴ ३. तूं मानव ईशावास्य आहेस.

यावरून दुसरी न्यायसंगति अशीः—

१. जें कांहीं जगतांतील जगत् आहे तें सर्व ईशावास्य असल्याकारणानें त्याग करून भोग घेणारें आहे.

२. तूं मानव जगतांतील ईशावास्य जगत् असल्याकारणानें त्याग करून च भोग घेणारा आहेस.

त्याग करून भोग घेणें हा जगतांतील उत्क्रांतीचा धर्म च आहे. जेथें त्याग (Sacrifice) नाहीं तेथें उच्च निर्मिति नाहीं व जेथें उच्च निर्मिति नाहीं तेथें उच्च भोग नाहीं. हा च यज्ञ. उत्क्रांति यज्ञावर आहे. यज्ञांत दान आहे. दानांत त्याग आहे. व त्याचें फल उच्च स्थितींत उच्च भोग आहे. हा च वेदांनीं गायलेला व मीमांसेनें प्रतिपादलेला स्वर्गोपभोग होय.

'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' ही विधिरूप आज्ञा पुढील न्यायसंगतींतून उद्भव पावते:—

१. जगतांतील सर्व च ईशाधिष्ठित जगत् त्याग करून भोग घेतें.
२. तूं मानव जगतांतील एक उच्च रूपाचें ईशाधिष्ठित जगत् आहेस.
३. तूं मानव त्याग करून भोग घे.

येथें मानवाला विधिनिषेधरूप आज्ञा कां करावयाच्या तर मानवाचे ठायीं स्वेच्छाशक्ति पूर्णतेला गेली असल्याकारणानें कर्माला वळण स्वेच्छेनें आहे.

म्हणून विधायक आज्ञा झाल्याबरोबर पाठोपाठ लागली च निषेधक आज्ञा आली कीं 'मा गृधः कस्य स्वित् धनं।' तूं दुसऱ्याचा धनापहार करूं नको. कारण तसा करण्याचा तुला अधिकार नाहीं. तूं भोग घे, पण स्वकष्टार्जित न्याय्य धनाचा घे; अन्यायानें दुसऱ्याच्या बळकावलेल्या धनाचा घेऊं नको. कारण त्यांत समाजाचा आणि पर्यायानें ईशाचा नाश आहे. जसा तूं ईशाधिष्ठित आहेस तसा च समाज आणि समाजांतील प्रत्येक मनुष्यमात्र ईशाधिष्ठित आहे. म्हणून अन्यायानें घेणें हें ईशाला लुबाडणें च होय. हें ईशाचें तत्त्व अविच्छिन्न कायम रहावें याकरितां व्यक्तिमात्राला ह्या दोन यमनियमरूप विधिनिषेधांच्या आज्ञा सांगितल्या आहेत.

येथें विधि काय किंवा निषेध काय त्या दोहोंत क्रियापदाचा प्रयोग आज्ञार्थी आहे तो यथायोग्य च आहे. ही आज्ञा उपनिषदाच्या भूमिकेवर गुरूची शिष्याला उपदेशरूपानें आहे, राज्यसंस्थेंत राजाची प्रजेला कायद्याच्या रूपानें आहे, आणि धर्मसंस्थेत धर्माचार्यांची मनुष्यमात्राला अनुशासनरूपानें आहे. मनुष्य ह्या निसर्गाचे नियम स्वेच्छेच्या बाहेर हि पाळतो; राजाचे नियम स्वेच्छेनें व स्वेच्छेच्या बाहेर पाळतो—स्वेच्छतः ज्ञानानें आणि स्वेच्छेच्या बाहेर दंडाच्या भयानें; व धर्माचे नियम हि तसे च स्वेच्छास्वेच्छेनें पाळतो—स्वेच्छतः ज्ञानानें आणि श्रद्धेनें, व स्वेच्छेच्या बाहेर पापपुण्याच्या भीतीनें.

हें सर्व ईशावास्य आहे—जें कांहीं जगतांत जगत् आहे. *प्रथमतः* हें सर्व च ईशावास्य म्हटलें. ही सर्वदेववादाची भूमिका झाली. या भूमिकेवर सर्व वस्तुमात्र ईशाधिष्ठित, कोणी हि ईशाधिष्ठित नाहीं असें नाहीं. नंतर 'जें कांहीं जगतांत जगत् आहे' हें त्याचें मर्यादित रूप झालें. या वरून जगतांत जर कांहीं अजगत् असेल तर तें ईशाधिष्ठित नाहीं असा ध्वनि निघतो. ईशाचें प्रकटीकरण चैतन्यांत असल्यामुळें आणि चैतन्य गतिरूप असल्यामुळें जें कांहीं जगतांत जगत् आहे तें च तेवढें ईशाधिष्ठित आहे, अजगत् नाहीं; ही अनेकदेववादाची भूमिका झाली. या भूमिकेवर गीतेंत 'यद्यद्विभूतिमत्सत्वं श्रीमदूर्जितमेव वा। तत्तदेवावगच्छ त्वं ममतेजोंऽश संभवम्॥'—हा सिद्धान्त मांडण्यांत आला आहे. आतां जगतांत अजगत् हा विरोधाभास आहे. तथापि जगत् म्हणजे matter×force=द्रव्य×शक्ति=जड×चैतन्य, असें म्हटलें म्हणजे जडभावांत ईश नाहीं, चैतन्यभावांत आहे असें ठरतें. चैतन्य हें च जगतांतील जगत् होय. जगत=गतिमान, गमनशील—ज्या गतीची संपन्नता तेजांत आणि पूर्णता आनंदांत आहे, व तेज ही देवयोनी आणि आनंद ब्रह्मयोनी आहे. तथापि गति झाली तरी ती जडाच्या आश्रयानें आहे म्हणजे निरपेक्ष नाहीं, तर सापेक्ष आहे. जगताच्या भाषेंत शुद्ध निरपेक्ष जड नाहीं तसें शुद्ध निरपेक्ष चैतन्य नाहीं. जड म्हणजे द्रव्य हें जसें रूपवान् आहे तसें गुणवान् आहे तसें क्रियावान् आहे. वैशेषिकदर्शनानें सांख्यांच्या प्रकृतितत्त्वाचें द्रव्य—गुण—कर्म या तीन पदार्थांत विभजन केलें आहे आणि त्यांशीं सामान्य—विशेष—समवाय हे दुसरे तीन दुय्यम पदार्थ चिकटविले आहेत. अर्थात् द्रव्य म्हटलें कीं तें गुणरहित नाहीं व गुण म्हटला कीं तो क्रियारहित नाहीं. असा त्यांचा नित्य संबंध आहे. वस्तुतः तिन्ही मिळून एक च आहे, ज्ञानाकरितां तीन ठिकाणीं ही फोड आहे. प्रत्येक पुढच्यास मागच्याचा आश्रय आहे. गुणास आश्रय द्रव्याचा व कर्मास

गुण आणि द्रव्य यांचा. वेदान्तदर्शन हें केवळ एक च एक ईशतत्त्व घेऊन चालतें पण त्याच्या पोटांत प्रकृतीला स्थान देतें–' प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य संभवामि पुनः पुनः ।' सांख्यदर्शन त्या दोहोंची प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांत फोड करितें आणि प्रकृतीच्या पोटांत तीन गुण वसवितें. शेवटीं वैशेषिकदर्शन त्या प्रकृतीचे द्रव्य, गुण, कर्म असे तीन भेद पाडतें, द्रव्याच्या पोटांत आत्म्याच्या सदराखालीं पुरुषाची वर्णी लावतें, आणि तिहींच्या सामान्य-विशेष-समवायांत जगताचें नानात्व सिद्ध करून दाखवितें. यावरून जगत् हें केवळ द्रव्यवान् नाहीं तर द्रव्यगुणवान् आहे, केवळ द्रव्यगुणवान् नाहीं तर द्रव्यगुणक्रियावान् आहे. त्यांत मुख्य कर्म आहे. कारण कर्माच्या गर्तीत द्रव्याची सिद्धता आणि गुणांचें प्रकटीकरण आहे. तथापि गुण हे प्रकृतीच्या पोटांत आहेत आणि प्रकृति निर्गुणाचें पोटांत आहे. म्हणजे प्रकृतीच्या पाठीं निर्गुण आणि पोटीं सगुण ईश आहे. त्यांत मूल ईशाच्या एकमेव केंद्रबिंदूवून अखंड कर्मरेषेनें जें जगताचें वर्तुळ बनतें त्यांत अंतिम ब्रह्माची सिद्धि होते. पुनः द्रव्य–गुण–कर्मांत केंद्रस्थानीं असणारें जें कर्म त्याला धरून जगताला ' जगत् ' ही संज्ञा प्राप्त होते. म्हणून जगतांत जें जें कांहीं जगत् म्हणजे गतिमान् किंवा क्रियावान् आहे तें च तेवढें ईशावास्य आहे, अगतिमान् क्रियाशून्य ईशावास्य नाहीं. सारांश, ईशावास्याला जगतांतील जगद्भाव पाहिजे, अजगद्भाव नको. या जगद्भावांत क्रिया आहे, तिचा निषेध नाहीं. यावरून ईशावास्य हें कर्मस्वरूप आहे, अकर्मरूप नाहीं ही गोष्ट निर्विवाद आहे.

तेन त्यक्तेन भुंजीथाः=तस्मात् त्यागानें भोग घे. येथें त्यागावयाचें काय आणि भोगावयाचें काय हा प्रश्न उत्पन्न होतो. सर्व जगत् ईशावास्य आहे. अर्थात् तें ईशाच्या कार्यार्थ उपयोगांत आणावयाचें. तदितर त्याचा उपयोग करावयाचा नाहीं. या वाक्यांत जर कांहीं संकोच केला आणि म्हटलें ' जें जें जगत् तें तें ईशावास्य ' तर त्यांतून जगत् हें सर्व

आणि असत् असें दोन प्रकारांनीं पुढें येतें आणि त्यांत असज्जगताचा त्याग आणि सज्जगताचा स्वीकार अशी नीति दिसूं लागते. हा सर्व प्रश्न येणेंप्रमाणें खुलासेवार मांडतां येईल:—

१. इदं सर्वं ईशावास्यं=हें सर्व ईशावास्य=जें जें अजगत् व जगत् तें सर्व ईशावास्य=जगताच्या बाहेरचें जगदातिरिक्त (transcendental) आणि जगतांत व्यापून असलेलें (immanental) तें सर्व ईशावास्य.

२. इदं जगत् ईशावास्यं=जगताला व्यापून असणारें (immanental)–ज्याबद्दल येथें विचार कर्तव्य आहे तें जगत् ईशावास्य.

३. जगत्यां यत्किंच जगत् तत् ईशावास्यं=जगतांत जें कांहीं जगत् म्हणजे गतिमान्, गमनशील, कर्मशील आहे तें ईशावास्य; जें अजगत् म्हणजे अगतिमान्, अगमनशील, अकर्मशील आहे तें ईशावास्य नाहीं.

४. जगत्यां यत्किंच सज्जगत् तत् ईशावास्यं=जगतांत जें केवळ सज्जगत् म्हणजे सत्कर्म आहे तें च तेवढें ईशावास्य, बाकी असत्कर्म ईशावास्य नाहीं.

आज्ञार्थी विधायक सिद्धान्त—' त्यक्तेन भुंजीथाः '=त्यागानें भोग घे=असत्कर्मत्याग आणि सत्कर्मस्वीकार कर.

या दोन्ही बाबी एका कर्मयोगांत अन्तर्भूत होतात. कारण कर्मयोग हा स्वरूपतः च असत्कर्मत्यागानें आणि सत्कर्माचरणानें सिद्ध होतो. म्हणून ' तेन त्यक्तेन भुंजीथाः ' हा कर्मयोगाचा नैतिक सिद्धान्त आहे. यांत त्याग व भोग दोन्ही समसमान आहेत. त्याग असत्कर्माचाराचा व भोग सत्कर्मफलाचा. येथें केवळ एक त्याग च त्याग सांगितला नाहीं

हें मुख्य लक्षांत घेतलें पाहिजे. तर त्याग सांगून लागली च भोग सांगितला. मानवप्राण्याला भोग अवश्य आहे पण तो त्यागयुक्त होय. कारण भोग हा कर्मरूप आहे, जगद्रूप आहे, म्हणून ईशावास्य आहे. कर्मावांचून जगताला गति नाहीं आणि ईशाला स्थिति नाहीं. परंतु सर्व कर्म ईशाचें स्थान होत नाहीं. त्यांतील केवळ सद्भावानें युक्त तें च ईशाचें स्थान होतें. असत्कर्म ईशाला बाधक होतें. म्हणून येथें असत्कर्म टाकून सत्कर्म भोगावयास सांगितलें आहे तें यथायोग्य च आहे. हें च नियतकर्म. तें यज्ञार्थ कर्म होय. या कर्मावांचून इतर कर्म बंधनकारक असतें. म्हणून मनुष्यानें मुक्तसंग होऊन त्याचें सम्यगाचरण करावें अशी गीतेची अनुज्ञा आहे:—

"यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबंधनः ।
तदर्थं कर्म कौंतेय मुक्तसंगः समाचर ॥ "

हा नैतिक सिद्धान्त म्हणजे समाजाला धरून मनुष्यत्व सिद्ध करणारा मानवी विचार झाला.

या नैतिक, समाजयुक्त मानवी विचाराच्या पुढें दुसरा दैवी विचार आहे. त्या विचाराप्रमाणें 'हें सर्व जगतांतील जगत् ईशाधिष्ठित' असल्यामुळें आपणास जगामध्यें जें जें कांहीं उपभोगावयास मिळणार तें सर्व ईशाच्या मालकीचें असणार हें उघड आहे. अर्थात् अशा ईशाच्या अंशभूत अनेक देवांच्या कृपाप्रसादानें जें आपण उपभोगणार तें अगोदर त्या देवांना अर्पण केल्यावांचून जर उपभोगलें तर तें निश्चयानें चोरीचें कर्म होणार. म्हणून म्हटलें आहे "तैर्दत्तानप्रदायैभ्यो यो भुंक्ते स्तेन एव सः ।" इतकें च नाहीं तर तें पाप आहे आणि असे केवळ आपल्याकरतां च अन्न शिजवणारे आणि खाणारे पापी आहेत—"भुंजते ते त्वघं पापा ये पचन्त्यात्मकारणात् ।" अर्वाचीन आर्थिक जगांतील समतावादाचा प्रख्यात फ्रेंच पुरस्कर्ता प्रूधाँ यानें समाजांतील वैषम्याची

कारणममिांसा करतांना त्याचें सर्व खापर 'प्रॉपर्टी' म्हणजे धनप्राप्ति किंवा मिळकत यावर फोडलें आहे. त्याच्या मतें मिळकत म्हणून जी म्हणतात ती चोरी आहे—'ला प्रोप्रिएत से लं व्होल्.' कारण सर्व च मिळकतीचें किंवा धनप्राप्तीचें मूळ अन्यायांत दिसून येणार आहे. आतां कदाचित् मुळांत जरी तो अन्याय आहे असें मानलें तरी त्याचें जर कशांत परिमार्जन होणें शक्य असेल तर तें यज्ञीय दानांत होईल यांत संशय नाहीं. कारण पशूच्या ठिकाणीं दानबुद्धि नाहीं. तेथें एक च वृत्ति आहे ती घेण्याची. पशुसृष्टींत ती चोरी होत नाहीं आणि गुन्हा किंवा पाप ठरत नाहीं. मानवसमाजांत मात्र अशी पशुवृत्ति गुन्हा ठरतो व पाप होतें. तद्विरुद्ध मनुष्याच्या ठिकाणीं दान ही कला आहे आणि तें पुण्य असून त्यांत च त्याला मोठेपणा आहे. म्हणून च भगवंतांनीं गीतेंत यथार्थ म्हटलें कीं जें देवांपासून त्यांच्या कृपेनें मिळविलें तें परत यज्ञकर्मानें त्या देवांना अर्पण केल्यावांचून भोगणें ही चोरी आहे. ही च कल्पना येथें प्रस्तुत मंत्रांत 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' या विधिवाक्यांत ध्वनित आहे. कारण तसें केलें नाहीं तर तें अघ म्हणजे पाप भोगणें होईल. यज्ञकर्मांत देवांना देऊन बाकी जें राहतें तें अमृत म्हणजे अमरत्वाला नेण्यास समर्थ असतें. अशा अमृताचा उपभोग घेणारे संत सर्व पापांपासून मुक्त होतात—"यज्ञशिष्टाशिनः संतो मुच्यंते सर्वकिल्बिषैः।"—आणि साहजिक च ते सनातन ब्रह्मप्रत जातात म्हणजे ईशावास्यांत विलीन होतात—"यज्ञशिष्टामृतभुजो यांति ब्रह्म सनातनम्।" ही शुद्ध नैतिक भूमिकेच्या पुढची दैवी भूमिका होय.

शेवटची तिसरी भूमिका ब्राह्मी म्हटली आहे. तींत कर्मफलासंग टाकून जो कर्माचाराच्या ठायीं अभिप्रवृत्त होतो व त्याचा उपभोग घेतो तो करून न करणारा द्वंद्वातीत असतो. कारण केवळ स्वार्थपर फलांत सुखःदुखादि द्वंद्वें उमटतात. तें स्वार्थपर फल च टाकलें म्हणजे या द्वंद्वांच्या पलीकडे जातां येतें व बाकी सर्व कर्माचरण परमार्थपर

असल्याकारणानें परमफलाचे ठिकाणीं परमसुखाचा उपभोग घेतां येतो. असा जो यज्ञार्थ कर्म करणारा ज्ञानी पुरुष असतो त्याचें वर्णन गीतेंत येणेंप्रमाणे केलें आहेः—

"कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः ।
स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत् ॥
यस्य सर्वे समारंभाः कामसंकल्पवर्जिताः ।
ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं तमाहुः पंडितं बुधाः ॥
त्यक्त्वा कर्मफलासंगं नित्यतृप्तो निराश्रयः ।
कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति सः ॥
निराशीर्यतचित्तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रहः ।
शारीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥
यदृच्छालाभसंतुष्टो द्वंद्वातीतो विमत्सरः ।
समः सिद्धावसिद्धौ च कृत्वापि न निबध्यते ॥
गतसंगस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतसः ।
यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविलीयते ॥

—जो कर्माच्या ठिकाणीं अकर्म आणि अकर्माच्या ठिकाणीं कर्म पाहतो तो मनुष्यांमध्यें बुद्धिमान्, तो युक्त सर्व कर्म करीत राहतो. ज्याचे सर्व सम्यक् कर्मारंभ कामसंकल्पवर्जित असतात व ज्याचें कर्म ज्ञानाग्नीनें जळून गेलेलें असतें त्याला च शहाणे लोक पंडित म्हणतात. जो कर्मफलासंग टाकून नित्यतृप्त व निराश्रय असतो तो कर्माच्या ठिकाणीं अभिप्रवृत्त होऊन हि किंचित् कर्म करीत नाहीं. जो निराशी, यतचित्तात्मा आणि सर्वपरिग्रह टाकलेला असतो तो केवळ शारीर कर्म करीत किल्बिष प्राप्त करून घेत नाहीं. जो यदृच्छालाभसंतुष्ट, द्वंद्वातीत, विमत्सर, आणि सिद्धि व असिद्धि यांचे ठायीं सम असतो तो कर्म करून हि बंधन

पावत नाहीं. जो गतसंग, मुक्त व ज्ञानावस्थितचेतस् असतो त्याच्या यज्ञार्थकर्माचरणांत समग्र कर्म प्रविलय पावतें.—या वर्णनांत जो फलाचा त्याग आणि कर्माचा स्वीकार आहे तो च येथें सदर मंत्रांत 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' या विरोधाभासात्मक वाक्यांत दर्शविला आहे. ही तिसरी ब्राह्मी स्थिति होय.

'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः मा गृधः कस्य स्वित् धनम्'—या मंत्रांत 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' हा एक विरोधाभास, आणि 'भुंजीथाः (तु) मा गृधः कस्य स्वित् धनम्' हा दुसरा विरोधाभास, असे दोन विरोधाभास (Paradoxes) आहेत. येथें 'तेन' या पदाचा 'त्यक्तेन' पदाशीं क्रियाविशेषणानें संबंध जोडून 'तेन त्यक्तेन'=त्या टाकण्यानें=त्या जगत्यागानें, असा शांकरी पद्धतीनें अर्थ केला म्हणजे *जें जगत् भोगावयाचें तें च त्यागावयाचें असा त्यांत विरोध दिसून येतो.* आतां शांकरी अर्थान्वयें त्यागाचा विषय जगत् आणि भोगाचा ईश असल्यामुळें त्यांत असा विरोध उत्पन्न होत नाहीं खरें पण त्या अर्थांत कांहीं स्वारस्य नाहीं म्हणून मागें सांगितलें च आहे. जगतांत जें कांहीं जगत् आहे—आणि तें सर्व ईशावास्य आहे—तें टाकून त्यानें उपभोग घे. म्हणजे येथें ज्याच्या द्वारें उपभोग घ्यावयाचा तें च टाकावयाचें. अर्थात् जें उपभोगाचें साधन तें व्यक्तरूप आहे. *तें टाकून द्यावयाचें आणि त्या टाकून* दिलेल्यानें त्याचा च उपभोग घ्यावयाचा. हा स्पष्ट विरोध आहे. पण जगताची धारणा अशा विरोधांत च आहे. विरोध समजणें हें च ज्ञान. असे विरोध भगवद्गीतेंत जागोजाग आहेत. पैकीं वर दिलेल्या श्लोकांतील पहिला च विरोध पाहिला म्हणजे सामान्यतः त्याचें स्वरूप लक्षांत येईल. "कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः । स बुद्धिमान् मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत्"—जो कर्मांत अकर्म पाहतो आणि अकर्मांत कर्म पाहतो तो च खरा पाहतो. तो मनुष्यांत बुद्धिमान असतो म्हणजे

तदितर मूढ ठरतो. पुनः तो ' युक्त ' म्हणजे योगी म्हटला जातो. कारण तो संपूर्ण कर्माचें सम्यगाचरण करतो, किंचित् हि नियतकर्म टाकीत नाहीं. अर्थात् हा च खरा कर्मयोगी आणि म्हणून हा च खरा संन्यासी होय. कारण तो त्यागानें भोग घेतो. हा च कर्मयोगाचा नियम येथें सदर मंत्रांत ' तेन त्यक्तेन भुंजीथाः ' या पादांत दर्शविला आहे. येथें त्यागांत भोग व भोगांत त्याग आहे. कारण, टाकण्यावांचून उपभोग घडणें शक्य नाहीं. टाकून देण्यांत उपभोग घ्यावयाचा म्हणजे च अकर्मांत कर्म पाहून तें युक्तत्वानें सर्वतोपरि आचरावयाचें. यांत त्याग आहे फलाचा आणि आचरण आहे यज्ञाचें. '

फल हें स्वार्थपर असतें. असें स्वार्थपर फल परमार्थाच्या आड येतें. परमार्थपर कर्मांत परमात्म्याची सिद्धि असते. म्हणून प्रत्येक परमार्थपर कर्म ' ईशावास्य ' असतें, स्वार्थपर नसतें. अर्थात् जगतांतील प्रत्येक वस्तुमात्र स्वार्थाच्या भावनेनें स्वीकारावयाची नाहीं तर त्यागावयाची, व परार्थाच्या भावनेनें स्वीकारावयाची व भोगावयाची. म्हणून च येथें टाकण्यास एका दृष्टीनें आणि भोगण्यास दुसऱ्या दृष्टीनें सांगितलें आहे; टाकून स्वस्थ बसण्यास सांगितलें नाहीं. कारण तें ' अकर्म ' होईल आणि ' कर्मज्यायो ह्यकर्मणः ' या न्यायानें अकर्म चांगलें नाहीं तर त्यापेक्षां कर्म चांगलें म्हटलें आहे. परंतु तें कर्म ' विकर्म ' हि असतां उपयोगी नाहीं. म्हणून एका बाजूनें अकर्म टाकावयाचें, दुसऱ्या बाजूनें विकर्म टाकावयाचें, आणि यज्ञार्थकर्म म्हणजे ' नियतकर्म ' स्वीकारावयाचें. हा कर्मयोगाचा मार्ग होय. यांत निरपेक्षरीत्या जगत् टाकण्यास सांगितलें नाहीं तर टाकून भोगण्यास सांगितलें आहे. स्वार्थपर फलाच्या दृष्टीनें टाकावयाचें आणि परार्थपर फलाच्या दृष्टीनें भोगावयाचें. कारण जगतांत जें ईशावास्य आहे तें स्वार्थांत स्फुट होत नाहीं, परार्थांत होतें. स्वार्थांत ईशहानि

आहे. ईशावास्य जगत् हें ईशार्थाकरितां आहे स्वार्थाकरितां नाहीं. अशा ईशार्थाकडे दुर्लक्ष करून स्वार्थ पाहणें हा उपभोग नव्हे. अशा प्रकारचा उपभोग येथें सांगितला नाहीं तर स्वार्थ टाकून उपभोग सांगितला आहे. सारांश, ईशाचें कार्य ईशाकरितां करावयाचें, टाकावयाचें नाहीं. त्यांत जो स्वार्थ आड येतो, तो टाकावयाचा. म्हणजे स्वार्थपर फलाकांक्षा टाकून ईशावास्य कर्म हें च नियतकर्म किंवा यज्ञार्थ कर्म तें सम्यक् रीतीनें आचरावयाचें हा येथें भाव आहे. यांतील 'त्यक्त' शब्दाचा अर्थ पुढील निषेधक विधानांत अधिक स्पष्ट झाला आहे.

'मा गृधः कस्य स्वित् धनं'—अरे तूं कोणाच्या धनाचा अभिलाष धरूं नको, स्वार्थ दृष्टीनें दुसऱ्याचें धन बळकावण्याची इच्छा करूं नको. ही नीति. स्वार्थदृष्टीनें परक्याच्या धनाचा अपहार करण्यास प्रवृत्त होणें हें अनीतीचें, अमनुष्यत्वाचें, अदेवत्वाचें लक्षण आहे. पशु असें करतो. पण पशूची तृष्णा फार मर्यादित असते. केवळ त्याच्या पोटापुरती. कारण जिवंत राहणें येवढें च त्याचें अंतिम असतें. त्यांत तो जो कांहीं परापहार करतो तो कोणत्या हि अनीतिपर पापबुद्धीनें नसतो. कारण पशु हा अत्यंत निर्लोभी आहे. त्याचे जवळ संग्रह करण्याची इच्छा नाहीं आणि बुद्धि हि नाहीं. मनुष्याजवळ दोन्ही आहेत. म्हणून मनुष्य लोभी आहे व तें च सर्व पापाचें मूळ आहे. अर्थात् परापहार हा मनुष्यांत अनीतिपर आहे. तो त्याच्या परमार्थाच्या आड येतो, कारण समाज-धारणेच्या आड येतो. समाजाची धारणा परापहार न करतां उलट व्यक्तिव्यक्तींतील दानबुद्धीवर असते. असा समाज च मनुष्याला कल्याणप्रद अतएव परमार्थसाधक असतो. म्हणून 'मा गृधः कस्य स्विद्धनं' हा कडक यम मनुष्याला लागू आहे. पशुस्थितींत 'अहिंसा—सत्य—अस्तेय—ब्रह्मचर्य—अपरिग्रह' हे पंच यम नाहींत. ते मनुष्यांत आहेत. कारण त्यांवर मुख्यतः समाजाची उभारणी आहे.

मनुष्यप्राणी हा समाजांत राहून च जगतो, समाजांत च वाढतो व समाजांत च संपूर्ण पुरुषार्थ प्राप्त करून घेतो; म्हणून समाजाला उपकारक गोष्टी त्यानें केल्या पाहिजेत, अनुपकारक करतां कामा नये. पराचें धन हरण करणें हें समाजाला अनुपकारक आहे, अनिष्ट आहे. यांत समाजाची आणि पर्यायानें मनुष्याची हानि आहे. परंतु मनुष्य हा पाशवी वृत्तीनें आपल्या नीच स्वार्थाकडे पाहून परधन हरण करण्यास प्रवृत्त होतो व त्यांत परार्थाचा म्हणजे समाजाचा विघात करून परमार्थाचा म्हणजे ईशावास्याचा नाश करतो. ईशावास्य हें मनुष्याच्या नीच स्वार्थांत नाहीं तर त्या पलीकडे समाजाच्या उच्च अर्थांत आहे. म्हणून येथें मनुष्यानें ईशावास्य कर्म करण्यांत तद्विरुद्ध जें परापहरण तें न करावें असें स्पष्ट शब्दांनीं आज्ञापूर्वक दर्शविलें आहे. परापहरण करण्यांत मनुष्याचें च नुकसान आहे. त्यांत त्याला तत्काल सुख झालें तरी अंतीं दुःख च व्हावयाचें. म्हणून येथें परापहरण न करतां आणि फलावर आसक्त न राहतां जें युक्तकर्माचरण करण्यास सांगितलें आहे तें वेदांच्या अभिप्रायानुसार यथायोग्य च आहे.

' मा गृधः कस्य स्वित् धनम् '=कोणाच्या धनाचा अभिलाष धरूं नको. अर्थात् परापहार करूं नको. परापहार स्वार्थबुद्धीनें होतो. अशी स्वार्थबुद्धि प्रथम ' तेन त्यक्तेन ' या पदांत टाकण्यास सांगितली. आतां कचित् परापहार परार्थबुद्धीनें हि होऊं शकेल. पण त्यांत दोष नाहीं. तेथें ईशाचें कार्य ईशप्रत घडेल. अशा कर्मांत पाप नाहीं. इतकें च नाहीं तर अशा कर्माचा उपभोग घेण्यास हि हरकत नाहीं. 'भुंजीथाः' या पदांत हा उपभोग सांगितला आहे. कर्म अजिबात सोडण्यास केव्हां च सांगितलें नाहीं. शुद्ध स्वार्थपर भोग इष्ट नाहीं. शरीराचें जें पोषण आणि वर्धन करावयाचें तें समाजाकरितां म्हणजे ईशावास्याकरितां. त्यांतील उपभोग योग्य आहे इतकें च नाहीं तर व्यष्टि व समष्टि

या उभयतांच्या धारणेकरितां आवश्यक आहे. अशा ईशार्याच्या दृष्टीनें 'मा गृधः कस्य स्वित् धनं'=कोणाचें धन घेऊं नको म्हणजे सर्वांचें घे. सर्व धन ईशाचें आहे. ईश होऊन हे सर्व धन आत्मसात् कर आणि ईशत्वानें त्याचा उपभोग घे.

'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः=त्यागानें पदार्थमात्राचा उपभोग घे. पण असा उपभोग घेत असतां 'मा गृधः कस्य स्वित् धनम्'=कोणाचें हि धन लुबाडण्याची इच्छा करूं नकोस. तूं आपलें स्वतः मिळविलेलें धन त्यागानें उपभोगीत रहा. येथें पुढीलप्रमाणें तीन नियम सांगितले:—

(१) तूं धनाचा उपभोग घे.

(२) पण स्वतः मिळविलेल्या धनाचा उपभोग घे. परक्याचें धन अपहरण करून त्याचा उपभोग घेऊं नको.

(३) तथापि असा उपभोग त्यागपूर्वक घे, अत्यागपूर्वक घेऊं नको.

सिद्धान्तः तूं स्वतः मिळविलेल्या स्वतःच्या धनाचा उपभोग इतरांना देऊन बाकी अवशेषरूपानें घे. दुसऱ्या कोणाच्या हि धनाचा अपहार करून त्याचा उपभोग घेऊं नको. मग असा उपभोग त्यागपूर्वक असो वा अत्यागपूर्वक असो.

येथें दुसऱ्याचें धन अपहरण करूं नको हा निरपवाद नियम आहे. कारण तें पाप आहे.

पण स्वतः श्रमानें धन मिळव व त्याचा उपभोग त्यागपूर्वक कर. कारण तें पुण्य आहे.

दुसऱ्याचें धन बळकावण्याची इच्छा केली तर पाप लागतें. स्वतःचें धन उपभोगण्यांत पाप नाहीं. पण तें च त्यागपूर्वक उपभोगण्यांत पुण्य आहे.

म्हणून मनुष्यानें दुसऱ्याचें धनापहरण करण्याची आकांक्षा न बाळगतां स्वतःचें धन त्यागपूर्वक उपभोगण्याची इच्छा ठेवावी.

कारण संपूर्ण जगत् ईशाधिष्ठित आहे म्हणून मनुष्याला त्यागाची आवश्यकता आहे. तो त्याग केलास म्हणजे तो ईशाला प्रिय होतो. कारण त्यांत मनुष्याची, समाजाची, जगताची म्हणजे ईशावास्याची धारणा घडते. ऊ। ०१२.

तथापि असा त्याग भोगाला धरून पाहिजे. त्याग आणि भोग हें द्वंद्व आहे. दोन्ही मिळून यज्ञ आहे आणि यज्ञांत उभय व्यष्टिसमष्टींची धारणा आहे. त्यांतील भोगांत व्यष्टीची धारणा आणि त्यागांत समष्टीची धारणा. यज्ञ हा कामनेनें घडणारा आहे—'स्वर्गकामो यजेत'=स्वर्गाच्या कामनेनें यजन करावें. स्वर्ग म्हणजे सुखस्थान. अशा सुखाच्या कामनेनें यज्ञ करणें हा वेदप्रतिपादित धर्म होय. अशा यज्ञांतील दानकर्मांत त्याग आहे पण तो निरपेक्ष नाहीं तर भोगाला धरून सापेक्ष आहे. वैदिक धर्माच्या उलट बौद्ध धर्म हा शुद्ध त्याग मानतो. कारण त्या धर्मांत सर्व दुःखमय असतें, सुख कोठें च नसतें. वैदिक धर्मांत अंतिम सुख आहे म्हणून भोग मुख्य आहे आणि त्याग केवळ त्याच्या अनुषंगानें आहे. येथें प्रस्तुत मंत्रांत हा भोग दोन बंधनांनीं युक्त दर्शविला आहे,—(१) त्यागपूर्वक भोग, व (२) स्वकष्टार्जित धनाचा भोग—परापहरण करून मिळविलेल्या धनाचा भोग नाहीं. अर्थात् येथें पापाचा स्पर्श न होतां पुण्याची प्राप्ति आहे. पाप परापहरणांत होतें. तो गुन्हा घडतो. तो करावयाचा नाहीं ही पहिली प्रतिज्ञा. हा यम. नंतर स्वकष्टार्जित असें जें धन उपभोगावयाचें तें त्यागपूर्वक म्हणजे देव, मानव, पशु इत्यादींना अर्पण करून. ही दुसरी प्रतिज्ञा. हा नियम. तात्पर्य, अपरिग्रह हा यम आणि दान हा नियम हे दोन मनुष्याला प्रथम पशुभावांतून मनुष्यत्वांत आणून नंतर वर देवत्वांत चढ-...

विणारे असे दोन मार्ग येथें प्रतिपादले आहेत ते अत्यंत सयुक्तिक आहेत.

सारांश, 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः । मा गृधः कस्य स्वित् धनम्' यांत नियम सांगून लागली च त्याच्या पुष्टिकरणार्थ यम प्रतिपादला. येथें एका वाक्यांत 'अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमाः ।'—ह्या पांच हि यमांचा आशय ध्वनित आहे. कारण दुसऱ्याचें धन हिसकावून घेण्यांत त्याची एकप्रकारची हिंसा होते, तें अनृत म्हणजे असत्य ठरतें, त्यांत स्तेयत्व येतें, तो परावर बलात्कार होतो म्हणजे त्यांत ब्रह्मचर्य जातें, आणि तो च खरा परिग्रह म्हणजे 'परापहार' ठरतो. अर्थात् दुसऱ्याचें कांहीं एक न घेण्यांत पांची यम साधतात आणि मनुष्य पुढील उच्च यज्ञरूप नियम आचरण्यास सुपात्र होतो. हें च 'त्यक्तेन भुंजीथाः' या पदद्वयांत सुचविलें आहे. नियम प्रतिपाळण्याचें फल ईशावास्यप्राप्ति किंवा ईशत्वसिद्धि हें आहे. पण त्याचे अगोदर यमप्रतिपालन झालें पाहिजे हें उघड आहे. कारण त्यायोगें मनुष्यत्वाची सिद्धि आहे. अगोदर मनुष्यत्व नंतर ईशत्व वा देवत्व. म्हणून अगोदर यम आणि नंतर नियम. नियमांत मुख्य नियम यज्ञ होय. कारण तो च जगताच्या धर्माला आधार आहे, मनुष्याच्या धर्माचा पाया आहे. त्यांत यथासांग देवपूजन घडून मनुष्याला देवकृपा प्राप्त होते. योगशास्त्रामध्यें 'शौचसंतोषतपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि नियमाः ।' या पंचनियमांत यज्ञ सांगितला नाहीं पण ईश्वरप्रणिधान उल्लेखिलें आहे. हें ईश्वरप्रणिधान यज्ञांतील देवपूजनांत सहज घडून येतें. म्हणून सदर मंत्रांतील पहिल्या ओळींत प्रथम ईशावास्य काय तें दर्शविलें आणि नंतर दुसऱ्या ओळींत त्या ईशाच्या प्राप्तीचा निश्चित मार्ग सांगितला. संपूर्ण जगत् हें च ईशावास्य आहे. त्यांत भोग आहे पण त्यागसहित आहे. हा च यज्ञ. हा व्यक्तीनें सरसकट आचरावयाचा एक च एक

नियम, पण त्याकरितां परापहार न करणें हा व्यक्तीनें सतत पाळा-
वयाचा एक च एक यम.

अगोदर यम आणि नंतर नियम. यमावांचून नियम व्यर्थ आहेत. एक वेळ नियम घडले नाहींत तरी चालेल पण यम हे 'सार्वभौम महाव्रत' आहेत. ते सर्व काळीं, सर्व स्थळीं, समाजशील मनुष्य-मात्राला लागू आहेत. मनूनें यथार्थ म्हटलें आहे—"यमान्सेवेत सततं न नित्यं नियमान्बुधः। यमान्पतत्यकुर्वाणो नियमान्केवलान्भजन् ॥"=शहाण्या माणसानें यम सतत सेवन केले पाहिजेत, नियम नित्य झाले नाहींत तरी चालतील; कारण, केवळ नियमांचें सेवन करून यमांकडे दुर्लक्ष करणारे पतन पावतात. कायद्याच्या भाषेंत बोला-वयाचें म्हणजे यमांकडे दुर्लक्ष केल्यानें गुन्हा घडतो. अशा यमांत 'अस्तेय,' 'अपरिग्रह' असे परापहरणात्मक यम आहेत आणि त्यांचा च येथें 'मा गृधः कस्य स्वित धनम्' यांत मुख्य ध्वनि निघत आहे. अशा यमप्रतिपालनानंतर जे अनेकविध नियम आचारांत आणावयाचे ते मुख्यतः व्यक्तीच्या उन्नत्यर्थ होत. त्यांत दान हा नियम मानवप्राण्याच्या बाबतींत प्रधान महत्त्वाचा आहे आणि तो च यज्ञशब्दाचा पहिला धात्वर्थ आहे. अशा दानाचा महिमा "दानेन द्विषन्तो मित्रा भवन्ति"=दानाच्या योगें शत्रूचे मित्र बनतात असा श्रुतीनें गायिला आहे; कारण उघड आहे. व्यक्तिव्यक्तींच्या मित्रत्वावर समाजाची उभा-रणी होते. आणि समाजांत च केवळ मनुष्याचे सर्व पुरुषार्थ साधले जातात. प्रजापतीनें देवासुरमानवांत मानवांना उद्देशून जो कल्याणाचा मार्ग सांगितला तो 'दत्त' म्हणजे दानकर्मांत च असल्याची छांदोग्योप-निषदांत कथा आहे. कारण दानकर्मानें च मनुष्य हा पशुभावांतून मानवभावांत वर येतो आणि दानकर्मानें च पुढें देवभावांत उन्नत होतो. हें दान द्विविध आहे—(१) इष्ट. आणि (२) पूर्त. 'इष्ट'

दान म्हणजे यजनांतील देवतांना तुष्टिकारक हविर्दान. 'पूर्त' दान म्हणजे प्राणिमात्राला पुष्टिकारक अन्नजलदान. हीं दानें गृहस्थाश्रमी पुरुषानें न्यायानें मिळविलेल्या स्वतःच्या धनाचीं नित्य आळस सोडून श्रद्धापूर्वक द्यावीं आणि त्यांचीं अक्षय फळें उपभोगावीं असें मनूचें स्पष्ट वचन आहे—"श्रद्धयेष्टं च पूर्तं च नित्यं कुर्यादतन्द्रितः। श्रद्धाकृते ह्यक्षये ते भवतः स्वागतैर्धनैः॥" उत्क्रांतीच्या सांखळींत मनुष्य हा पशु आणि देव यांच्या मधला दुव्वा म्हटला म्हणजे तो एका बाजूनें पशु-प्रमाणें दुसऱ्याला न देतां त्याचें हिसकून घेण्यांत सुख मानतो तर दुसऱ्या बाजूनें त्याचें हिसकून न घेतां त्याला जवळचें देण्यांत आनंद संपादतो. तथापि दान ही कला आहे आणि कलेच्या नियमाप्रमाणें च ती अभ्यासानें आणि वैराग्यानें साध्य होणारी आहे. अशी दानबुद्धि माणसानें धारण करावी आणि त्यांतील आनंद उपभोगावा असा येथें 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' यांत भावार्थ आहे. झरथुष्ट्री धर्मातील 'अहुनव-इर्य' नामक महामंत्रांत शेवटचा जो पाद आहे त्यांत "ख्शथ्रेम चा अहु-राइ आ यीम् द्रिगुब्यो ददत् वास्तारेम्"=जो द्रिगुव्यांना म्हणजे दरिद्रांना वास्तार म्हणजे वस्त्रादि आश्रय देतो त्याला अहुराचें ख्शथ्र म्हणजे ईशाचें ईशत्व प्राप्त होतें असें म्हटलें आहे. हा आर्य सिद्धान्त आहे. आणि तो च येथें अधिक व्यापक स्वरूपांत दर्शविला आहे.

आतां मानसशास्त्रदृष्ट्या परिग्रह आणि दान किंवा घेणें आणि देणें, व दान आणि त्याग किंवा देणें आणि टाकणें यांतील भेद लक्षांत घेणें जरूर आहे. दानांतील त्यागांत जो आनंद आहे तो देण्याचा. असा आनंद पशूंत नसतो. कारण पशूला देण्याची भावना नसते. पशु हा कार्पण्यदोषानें पछाडलेला असतो. पण कार्पण्य हा पशूंत दोष नसतो. तो मानवांत उत्पन्न होतो. मानवाला मानवत्व दानांत येतें. त्यांत घडणारा त्याग हा नैसर्गिक प्राणिधर्माप्रमाणें मनाला सुख देत नाहीं,

दुःखकारक होतो पण कलेनें तो सुखमय करण्यांत आनंदाची सिद्धि होते. म्हणून दानांतील त्यागांत आनंद आहे, तदितर त्यागांत नाहीं. अर्थात् मनुष्य हा आनंदाला पात्र आहे, कारण तो दानशील आहे. आणि दानशील आहे म्हणून यज्ञशील आहे आणि त्या योगें ब्रह्मप्राप्तीला हि पात्र आहे. कारण ब्रह्म हें आनंदयोनी म्हटलें आहे. असा आनंद येथें 'त्यक्तेन' पदांत ध्वनित झाला आहे, आणि 'भुंजीथाः' पदांत उपभोगानें इंद्रियतृप्तींतील सुखास्वाद दर्शविण्यांत आला आहे.

'मा गृधः कस्य स्वित् धनम्'—दुसऱ्याचें धन कदापि हरण करूं नको. कारण त्यांत पाप आहे. आणि पापानें शांतीचा भंग आहे. पापानें शांति ढळते. कारण पाप केलें नाहीं तर मन आपोआप शांत राहतें. अर्थात् परापहरणाची आकांक्षा केली नाहीं कीं सहज शांतीचा लाभ होतो.

यावरून शांति, सुख आणि आनंद ह्या तीन निरनिराळ्या राशी दिसून येणाऱ्या आहेत. त्यांचे साधनमार्ग हि यद्यपि एकमेकांशीं जोडून असले तरी भिन्न आहेत. परापहरणापासून निवृत्त झाल्यानें शांतीचा लाभ होतो. यज्ञांतील भोगानें सुखाची प्राप्ति होते. आणि दानांतील त्यागानें आनंदाची सिद्धि होते. प्रथम शांति, नंतर सुख, शेवटीं आनंद असा हा त्यांचा अनुक्रम आहे.

शांति ही निर्वाणरूप आहे. ती अकर्मांत सिद्ध होते. ती शून्यस्वरूप आहे. जेथें कर्माची परिसमाप्ति होईल तेथें शांतीचा उदय होईल, किंवा जेथें शांतीचा उदय होईल तेथें कर्म स्तब्धता पावेल. ती सुख आणि दुःख यांच्या दरम्यानची अवस्था आहे. जेथें सुख नाहीं आणि दुःख हि नाहीं अशी ती स्थिति आहे. पुनः ती एकमेव म्हटली तर तेथें अंश आणि च्छेद समसमान होतात असें तें एकत्व आहे. तथापि ती स्थानपरत्वें भिन्न आहे. अज्ञानजन्य शांति निराळी आणि पूर्ण ज्ञानांतील

शांति निराळी. मात्र दोहोंत हि कर्माभाव आहे हें उघड आहे. अशा शांतीपासून सुख ही कोटी निराळी आहे. सुख भावरूप आहे. तें कर्मांत सिद्ध होतें, कर्मांत वाढतें, आणि कर्मानें पूर्णतेला जातें. म्हणून तें यज्ञाचें फल सांगितलें जातें. 'स्वर्गकामो यजेत' अशी श्रुति आहे. स्वर्ग किंवा सुवर्ग म्हणजे सुखस्थिति. असा स्वर्ग यज्ञानें मिळतो आणि यज्ञ 'कर्मसमुद्भव' असतो. म्हणून कर्ममीमांसक कधीं शांतीची भाषा बोलत नाहींत, स्वर्गाची बोलतात. उलट योगी आणि वेदान्ती शांति प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न करतात. तथापि शांतीला जर एका बाजूनें पूर्ण अज्ञान चालतें तर दुसऱ्या बाजूनें पूर्ण ज्ञानाची आवश्यकता दिसते. परंतु हें ज्ञान प्रज्ञा प्रतिष्ठित झाल्यावांचून होत नाहीं. मग ती प्रज्ञा योगाच्या भूमिकेवर ऋतंभरा असो वा वेदान्ताच्या भूमिकेवर सत्यंभरा असो. शांति आणि सुख यांत जसा भेद आहे तसा च सुख आणि आनंद यांत आहे. आनंद हा विज्ञानांत म्हणजे ज्ञानमय कर्मांत किंवा कर्ममय ज्ञानांत उद्भव पावतो. तो समत्वांत सिद्ध होतो, समत्व योगांत उतरतें—'समत्वं योग उच्यते'—आणि योग हा 'कर्मसु कौशल' म्हणजे कर्मेतील कला मानला जातो. या प्रकारें सुख हें इंद्रियजन्य आहे, आनंद हा बुद्धिग्राह्य आणि अतींद्रिय असें आत्यंतिक सुख च आहे, व शांति ही वैकल्पिक रीत्या अज्ञानजन्य शून्यावस्था वा ज्ञानजन्य पूर्णावस्था आहे. या तिहींचा संबंध कर्माकर्मविकर्माशीं येणें प्रमाणें जोडून दाखवितां येईलः—

अकर्म	कर्म	विकर्म
	=	
	नियतकर्म=यज्ञार्थकर्म	
सुख	आत्यंतिक सुख	असुख
=	=	=
अदुःख	आनंद	दुःख
सापेक्ष शांति	निरपेक्ष शांति	अशांति

भगवद्गीतेंत या प्रश्नाचा उलगडा दुसऱ्या अध्यायाच्या शेवटीं १०।१५ श्लोकांत मिळून उत्तम केला आहे तो येणेंप्रमाणें:—

"यततो ह्यपि कौंतेय पुरुषस्य विपश्चितः ।
इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरंति प्रसभं मनः ॥ ६० ॥

तानि सर्वाणि संयम्य
युक्त आसीत मत्परः ।
वशे हि यस्येंद्रियाणि
तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥६१॥
ध्यायतो विषयान् पुंसः
संगस्तेषूपजायते ।
संगात्संजायते कामः
कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥६२॥
क्रोधाद्भवति संमोहः
संमोहात्स्मृतिविभ्रमः ।
स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धिनाशो
बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥६३॥

रागद्वेषवियुक्तैस्तु
विषयानिंद्रियैश्चरन् ।
आत्मवश्यैर्विधेयात्मा
प्रसादमधिगच्छति ॥६४॥
प्रसादे सर्वदुःखानां
हानिरस्योपजायते ।
प्रसन्नचेतसो ह्याशु
बुद्धिः पर्यवतिष्ठते ॥६५॥
नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य
न चायुक्तस्य भावना ।
न चाभावयतः शांति-
रशांतस्य कुतः सुखम् ॥६६॥

इन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनुविधीयते ।
तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवांभसि ॥ ६७ ॥
तस्माद्यस्य महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः ।
इन्द्रियाणींद्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥६९॥
विहाय कामान्यः सर्वान्पुमांश्चरति निस्पृहः ।
निर्ममो निरहंकारः स शांतिमधिगच्छति ॥ ७१ ॥
एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति ।
स्थित्वास्यामंतकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥७२॥"

—'मनुष्य किती हि शहाणा असला आणि त्यानें किती हि जपून वर्तन केलें तरी इंद्रियें हीं अति उचंबळ असल्याकारणानें तीं त्याचें मन जोरानें ओढून नेतात' (६०). अशा वेळीं मनुष्याला तीं इंद्रियें आवरून धरणें भाग पडतें. पण इंद्रियें आवरून धरतांना कर्म बंद पडण्याचा संभव असतो. मग एका बाजूनें इंद्रियें आवरून धरावयाचीं व दुसऱ्या बाजूनें कर्म तर बंद पडूं द्यावयाचें नाहीं हें घडावें कसें ? तर तें 'योगानें' म्हणजे कर्मकौशल्यानें घडतें. अशा योगांत कांहीं कर्में करावयाचीं नाहींत व कांहीं करावयाचीं असा धरबंध असतो. जीं करावयाचीं नाहींत तो त्याग किंवा संन्यास. जीं करावयाचीं तो भोग किंवा योग. हा योग 'मत्पर' राहून म्हणजे एका परम अंतिमावर अढळ दृष्टि ठेवून सिद्धीस जातो व त्यांत मनुष्याची प्रज्ञा प्रतिष्ठित होते म्हणजे बुद्धि स्थिरता पावते. उलट 'मत्पर' म्हणजे परमार्थपर राहिलें नाहीं तर शेंकडों स्वार्थपर विषय डोळ्यापुढें येऊन त्यांत मन अडकतें, इंद्रियें उचंबळतात आणि बुद्धीचें स्थैर्य ढळतें. परमार्थ एक च एक असतो, स्वार्थ मात्र नाना विषयांच्या मागें धांवणारे अनेकविध असतात. म्हणून म्हटलें,—'तीं सर्व इंद्रियें संयमित करून आणि मत्पर राहून युक्त असावें; कारण ज्याचीं इंद्रियें स्वाधीन झालीं त्याची प्रज्ञा प्रतिष्ठित होते.' (६१). युक्त हा शब्द युज्=जोडणें या धातूपासून बनला आहे. युक्त म्हणजे *ज्याचें ज्ञान कर्माशीं जोडलें गेलें आहे किंवा ज्याचें* कर्म ज्ञानाशीं जोडलें गेलें आहे. युक्त म्हणजे जो कर्मयुक्त ज्ञान धारण करतो किंवा जो ज्ञानयुक्त कर्म आचरतो. युक्त म्हणजे जो *नियतकर्मा*-चरण किंवा यज्ञार्थकर्माचरण करतो. असें कर्म केवळ त्यागरूप नसतें किंवा केवळ भोगरूप नसतें तर त्यागभोगरूप असतें. त्याग असत्कर्माचा, भोग सत्कर्माचा. त्याग अनिश्चित कर्मफळाचा, भोग निश्चित स्वधर्मा-चरणाचा. असें युक्तत्व 'मत्पर' राहून इंद्रियांचें संयमन करण्यानें येतें

आणि त्यांत इंद्रियें जीं आत्म्याच्या स्वाधीन राहतात त्यायोगें प्रज्ञा प्रतिष्ठित होते. उलट पक्षीं जेथें प्रज्ञा प्रतिष्ठित होत नाहीं तेथें—'मनुष्य विषयांचें चिंतन करीत बसतो, त्यायोगें त्याचे ठायीं संग म्हणजे विषयासक्ति उत्पन्न होते, संगापासून काम निपजतो, कामापासून क्रोधाला चलन मिळतें, क्रोधांतून संमोह बाहेर पडतो, संमोहापासून स्मृतिविभ्रम घडून येतो, स्मृतिभ्रंशामुळें बुद्धिनाश होतो आणि बुद्धिनाश झाला कीं शेवटीं प्रणाश म्हणजे सर्वस्वाची हानि ठरलेली च' (६१–६३). अर्थात् असा जर प्रणाश टाळावयाचा असेल तर माणसानें युक्त म्हणजे योगयुक्त म्हणजे कर्मयोगयुक्त झालें पाहिजे. असें युक्तत्व कर्म सोडण्यानें येत नाहीं तर कुशलतेनें करण्यानें येतें. ह्या कौशल्यांत इंद्रियें जीं रागद्वेषाच्या तडाक्यांत सांपडून स्वभावतः विषयांच्या मार्गे सैरावैरा धांवत असतात तीं त्या द्वंद्वापासून सोडवून केवळ आत्म्याच्या हुकमती खालीं नियंत्रणांत बांधून टाकलीं जातात व त्यांचे कडून समत्वांत म्हणजे युक्तमर्यादेंत नियतकर्माचरण करून घेण्यांत येतें. असें नियतकर्म घडल्यानें त्या विधेयात्म्याला प्रसादप्राप्ति होते म्हणजे त्याच्या चित्ताला प्रसन्नता येते. 'विधेयात्मा' म्हणजे ज्याचा आत्मा विधेय म्हणजे वशवर्ती आहे असा. आत्मा वशवर्ती म्हटला म्हणजे त्यांत सर्व च आलें,—परम अंतिम जाणणारी बुद्धि आली, बुद्धीचें ऐकणारें मन आलें, आणि मनाच्या अनुवर्तित्वानें चालणारीं इंद्रियें आलीं. म्हणून पुढें म्हटलें,—'इंद्रियांना रागद्वेषांपासून वियुक्त करून आणि आत्म्याच्या स्वाधीन ठेवून जो त्यांच्या करवीं विषयसेवन करून घेतो तो विधेयात्मा प्रसादाप्रत जातो. प्रसाद प्राप्त झाल्यानें त्याच्या सर्व दुःखांची हानि होते. कारण प्रसन्नचित्त पुरुषाची बुद्धि तत्काळ पर्यवस्थान पावते. परंतु जो अयुक्त असतो त्याला बुद्धि नसते, जो अयुक्त असतो त्याला भावना नसते, आणि ज्याला भावना नसते त्याला शांति नसते. अशा प्रकारें

ज्याला शांति नाहीं त्याला सुख कोठून ?' (६४–६६). जो पुरुष इंद्रियांना रागद्वेषादि द्वंद्वांत मोकळें न सोडतां आपल्या विवेकाच्या दाबाखालीं बांधून टाकतो आणि त्यांच्याकडून युक्त तें च कर्माचरण करवून घेतो त्याला येथें 'विधेयात्मा' म्हटला आहे. अशा विधेयात्म्याला नियतकर्माचरणानें च केवळ प्रसादप्राप्ति होते. प्रसाद प्राप्त झाल्यानें त्याच्या सर्व दुःखांचा नाश होतो. दुःखांचा नाश झाल्यानें त्याचें चित्त प्रसन्नता पावतें. प्रसन्नचित्त पुरुषाची बुद्धि तत्काल पर्यवस्थित होते. ही च प्रज्ञेची प्रतिष्ठा होय. प्रज्ञा प्रतिष्ठित झाली कीं ती च शांति, तें च सुख. उलट जेथें प्रज्ञा प्रतिष्ठित होत नाहीं तेथें शांति नाहीं व सुख नाहीं. परंतु हें सर्व युक्ताला अनुलक्षून आहे, अयुक्ताला नाहीं. आणि युक्त हा कर्म करणारा आहे, कर्म टाकणारा नाहीं. अयुक्ताला प्रसाद नाहीं, प्रज्ञा नाहीं, बुद्धि नाहीं, भावना नाहीं, शांति नाहीं, मग सुख कोठून असणार ? जेथें युक्तत्व आहे तेथें कर्माचरण आहे, जेथें कर्माचरण आहे तेथें चित्ताची प्रसन्नता आहे, जेथें चित्ताची प्रसन्नता आहे तेथें प्रज्ञेची प्रतिष्ठा आहे, जेथें प्रज्ञा प्रतिष्ठित आहे तेथें बुद्धि आहे, जेथें बुद्धि आहे तेथें भावना आहे, जेथें भावना आहे तेथें शांति आहे, आणि जेथें शांति आहे तेथें सुख आहे. म्हणून च अशांताला सुख नाहीं. असे हे दोन कर्माच्या भूमिकेवर निघणारे परस्परविरुद्ध शांतीचे आणि नाशाचे मार्ग आहेत ते येणेंप्रमाणें:—

कर्मभूमि

१ विषयध्यान		१ इंद्रियांची रागद्वेषवियुक्तता आणि आत्मवश्यता
२ विषयसंग		२ इंद्रियांना विषयांच्या ठिकाणीं युक्त मर्यादित प्रेरणा
३ काम		३ प्रसादप्राप्ति=चित्तप्रसन्नता
४ क्रोध	विरुद्ध	४ सर्वदुःखहानि
५ संमोह		५ बुद्धीची स्थिरता
६ स्मृतिविभ्रम		६ भावना
७ बुद्धिनाश		७ शांति
८ प्रणाश		८ चिरसुख=प्रशांति
अकर्माच्या विरुद्ध विकर्माचा म्हणजे विपरीत कर्माचा मार्ग		कर्माकर्मांतील नियतकर्माचा म्हणजे यज्ञार्थ कर्माचा मार्ग

आरिस्टॉटलनें आपल्या नीतिमीमांसेंत एका सद्‌गुणाच्या मागें आणि पुढें दोन बाजूंना मिळून दोन असद्‌गुण असतात असें म्हटलें आहे आणि भगवद्गीतेनें हि आपल्या कर्ममीमांसेंत तें च तत्त्व प्रतिपादिलें आहे. नियतकर्म हें यज्ञार्थ कर्म. त्याच्या एका बाजूला अकर्म आणि दुसऱ्या बाजूला विकर्म अशीं दोन टोकें असतात. नियतकर्म हा

दोहींमधला युक्तमध्य सुवर्णबिंदु किंवा हिरण्यगर्भ (Golden Mean) होय. या नियतकर्मावर च संपूर्ण जगताची धारणा आहे. अशा नियतकर्माचा एका बाजूनें अकर्माशीं विरोध आहे तर दुसऱ्या बाजूनें विकर्माशीं विरोध आहे. अकर्मांत सर्वस्तब्धता म्हटली म्हणजे जगताची हालचाल च बंद होते. अर्थात् जगतांतील गतिमत्त्वाच्या दृष्टीनें अकर्मापेक्षां कर्म केव्हां हि श्रेष्ठ असणार हें निर्विवाद आहे. म्हणून च भगवद्गीतेनें ' कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः ' असें यथार्थ म्हटलें आहे. अकर्मापेक्षां कर्म श्रेष्ठ आहे हें खरें. कारण त्यांत जगताची स्थिति राहते आणि ' जगतः स्थितिकारणं ' या न्यायानें तें धर्मरूप होतें. पण तें कर्म दुसऱ्या विकर्माच्या टोंकाला जाऊन चालत नाहीं. कारण त्यांत जगताची हानि असते. अर्थात् अकर्म नाहीं व विकर्म नाहीं असें जें कर्म तें नियतकर्म होय. येथें एक कर्म आहे आणि दुसरें नाहीं. म्हणून येथें एका कर्माचा त्याग व दुसऱ्याचा स्वीकार आहे. जो त्याग तो संन्यास व जो स्वीकार तो योग होय. असें कर्म जाणणें हें मोठें ज्ञानाचें लक्षण आहे. या कामांत मोठमोठ्या कवींची म्हणजे ज्ञात्यांची मति गुंग होते—'किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः ।' तथापि हें कर्माचें ज्ञान अकल्याणापासून मुक्त करीत असल्याकारणानें तें प्राप्त करून घेणें अगत्याचें असतें—'तत्ते कर्म प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात् ।' ही कर्माची गति मोठी गहन आहे. कारण तीन कर्म म्हणजे काय, विकर्म म्हणजे काय, आणि अकर्म म्हणजे काय या तिहींचे संबंध पहावे लागतात—'कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मणः । अकर्मणश्च बोद्धव्यं गहना कर्मणो गतिः ॥ ' त्यांतील मुख्य जें नियतकर्म त्याची सिद्धि दोन बाजूंचीं दोन्ही टोंकें सोडून कर्माकर्माच्या द्वंद्वांत असते, व त्या द्वंद्वांतील प्रत्येक कोटी दुसऱ्या कोटींत जणुं आरशांत पाहिल्याप्रमाणें आपलें मुखावलोकन करिते. म्हणून म्हटलें—' कर्मण्यकर्म यः

पश्येदकर्मणि च कर्म यः । स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत् ॥'
जो कर्मांत अकर्म आणि अकर्मांत कर्म पाहतो तो पाहतो. असा पाहणारा मनुष्यांत बुद्धिमान् गणला जातो. पण तो कर्म टाकून अकर्मांत स्वस्थ बसणारा नसतो किंवा विकर्मांत नाश पावणारा नसतो तर संपूर्ण कर्माचरण करून जगताची व त्या बरोबर आत्म्याची धारणा करणारा असतो.

एवंविध कर्माकर्मविकर्मांतील विकर्मापासून कोणती अनर्थपरंपरा निपजते आणि तिचा शेवट काय होतो तो वरील कोष्टकांतील विकर्माच्या मार्गावर दर्शविला आहे. नियतकर्मांत कर्म असतें आणि अकर्म हि असतें. पण तें अकर्म इंद्रियांनीं भलत्या दिशेला जाऊं नये येवढ्यापुरतें असतें. अर्थात् तें विकर्माला अनुलक्षून उत्पन्न होतें हें उघड आहे. विकर्माकडे मनाची धांव जाणें हें नैसर्गिक वृत्तीचें पाशवी लक्षण आहे. ही भूतमात्राची सहज प्रवृत्ति आहे. तिला आळा घालणें ही निवृत्ति. ती मानवी कला आहे. म्हणून मनूनें यथार्थ म्हटलें आहे,—'प्रवृत्तिरेव भूतानां निवृत्तिस्तु महाफला ।' अशी विकर्माकडे सहज प्रवृत्ति जेव्हां इंद्रियें इंद्रियार्थांत यथेच्छ वावरूं लागतात तेव्हां घडून येते. अर्थात् अशा इंद्रियांच्या मागें मनाला जाऊं न देतां तें बुद्धीच्या आधीन ठेवण्यांत नियतकर्माची सिद्धि होते. येथें च खरी बुद्धीला स्थिरता येते आणि प्रज्ञा प्रतिष्ठित होते. पण त्यांत केवळ इंद्रियें हीं इंद्रियार्थापासून 'निगृहीत' होतात इतकें च. म्हणजे येथें इंद्रियें हीं विकर्माच्या मार्गांतून मागें फिरतात व नियतकर्मांत स्थिरता पावतात, अकर्मांत स्तब्ध होऊन जात नाहींत. या अर्थानें गीतेंत 'निगृहीतानि' हें जें पद आलें आहे तें मोठें समर्पक आहे. त्यावरून गीतेचा भाव स्पष्ट आहे तो असाः—'कारण, भटकणाऱ्या इंद्रियांतून ज्या इंद्रियाच्या मागें मन धांवतें तें इंद्रिय, जसा वायु समुद्रामध्यें नावेला ओढून नेतो तसें, त्या मनुष्याची प्रज्ञा

हरण करतें. म्हणून, हे महाबाहो, ज्याचीं इंद्रियें आपआपल्या विषयांपासून सर्वशः निगृहीत होतात त्याची प्रज्ञा प्रतिष्ठित होते' (६७-६८). पुढें अशा प्रतिष्ठित प्रज्ञावंताचें विशिष्ट लक्षण कथन करून आणि त्याचे ठायीं शांति प्राप्त होण्याची परिस्थिति कशी निर्माण होते तें समुद्राच्या दृष्टांतानें दर्शवून शेवटीं शांति पावणारा ज्ञानी पुरुष कोणत्या गुणांनीं युक्त असतो आणि त्याच्या शांतीचें अंतिमब्रह्मनिर्वाणाचें स्वरूप कसें दिसतें तें दोन श्लोकांत येणेंप्रमाणें सांगितलें आहे:—'जो पुरुष सर्व कामना सोडून आणि निस्पृहतेनें वागून निर्मम व निरहंकार होतो तो शांतीप्रत जातो. पार्था, ही च ती ब्राह्मी स्थिति होय. ती प्राप्त झाली असतां मोह व्हावयाचा नाहीं. हिच्या ठायीं जरी अंतकाळीं स्थित झालें तरी ब्रह्मनिर्वाणाप्रत जातां येतें' (७१-७२).

आत्मा–जगत्–ब्रह्म या त्रिपुटींत आत्मा हा जगतामध्यें अनेकशः अवतार पावून आणि त्यांतील सर्व व्यावहारिक कर्मे करून ब्रह्मपदाला जातो. त्यांत जगत्पूर्व मूळारंभींचा आत्मा हा एकमद्वितीयं व जगत्पूर्ण अंतिमस्थानचें ब्रह्म हें हि एकमद्वितीयं असल्याकारणानें दोन्ही सारखीं च निर्द्वंद्व, अतएव अव्यक्त असतात. व्यक्तमध्य जगत हें च काय तें द्वंद्वमय असतें आणि केवळ अशा जगताच्या अनुषंगानें आत्मा आणि जगत, जगत् आणि ब्रह्म, ब्रह्म आणि आत्मा अशीं द्वंद्वें मानवाला धरून सिद्ध होतात. त्यांपैकीं आत्मा हा विषयी आणि जगत् हा विषय, आत्मा हा अहं आणि जगत् हें इदं, आत्मा हा ज्ञाता आणि जगत् हें ज्ञेय, आत्मा हा भोक्ता आणि जगत् हें भोग्य,, आत्मा हा 'सब्जेक्ट' आणि जगत् हें 'ऑब्जेक्ट' अशीं अनेक द्वंद्वें निर्माण होतात. या द्वंद्वसृष्टींत इदंरूप जगत् हें एका बाजूला आणि अहंरूप आत्मा दुसऱ्या बाजूला ठेवला आणि त्याला जीवात्मा म्हटलें म्हणजे जगताचे ठायीं मनुष्याच्या उपभोगाचे सर्व विषय भरलेले दिसतात व त्यांना च शास्त्रीय भाषेंत इंद्रियार्थ

म्हणतात; तर उलट बाजूला आत्म्याचें ठायीं इंद्रियें, मन, बुद्धि, प्रज्ञा इत्यादि ते विषय भोगण्याचीं सर्व साधनें सज्ज असलेलीं दृष्टोत्पत्तीस येतात. अशा आत्म्याच्या जगद्भोगांत सुख-दुःख, राग-द्वेष हीं मानसिक द्वंद्वें निर्माण होतात आणि ज्ञान-अज्ञान, विद्या-अविद्या हीं आत्मिक द्वंद्वें स्फुटता पावतात. कारण मन हें सुखदुःखांचें आश्रयस्थान असतें व आत्मा हा ज्ञानाचा अधिष्ठाता असतो. अशा सुखदुःखाच्या द्वंद्वांतील दुःखकोटीचा नाश आणि सुखकोटीचा लाभ यांच्या कामनेनें इंद्रियांचीं सर्व कर्में प्रवर्तित होतात, आणि त्या सुखदुःखांच्या मागें त्यांना परिपोषक अशीं ज्ञान आणि अज्ञान अथवा विद्या आणि अविद्या हीं द्वंद्वें उभीं ठाकतात.

मनुष्य हा भोक्ता आहे. तो जगाचा भोग घेतो. त्या भोगाला सुखदुःख आणि ज्ञान-अज्ञान या द्वंद्वांचें साहाय्य असतें. त्यांतील सुख-दुःखाला आश्रयस्थान मन व ज्ञानाज्ञानाला आत्मा असतो. अशा मन आणि आत्मा यांच्या दरम्यान अस्मिता आणि महान् किंवा अहंकार आणि बुद्धि या कोट्या आहेत. बुद्धीचे अनेक पर्याय आहेत. त्यांना अनुलक्षून धी, बुद्धि, मति, मेधा, प्रज्ञा इत्यादि मापें संज्ञा निर्माण झाल्या आहेत. या सर्वांहून चित्त निराळें आहे. ती मन आणि बुद्धि यांच्या मधली मिश्रित कोटी आहे. म्हणून तींत मन, बुद्धि, अहंकार या सर्वांच्या समुचित छटा आहेत. असें चित्त मनुष्यमात्राचे ठायीं त्याच्या सामाजिक भावनेंत उत्पन्न होतें व तेथें मनाला पंचयमांचें आवरण असतें. पंचयम मानून त्यांच्या बंधनाखालीं चालणारें जें मन तें च चित्त होय. त्यायोगें मनुष्यांतील पशुभाव जाऊन मनुष्यभाव येतो व समाजाच्या आश्रयाखालीं पुढील देवकृपा, ब्रह्मज्ञान आणि आत्म-मोक्ष यांना मार्ग मोकळा होतो. असें चित्त किंवा संस्कृत मन हें वृत्ति-युक्त आहे. तें चंचल आहे. वायुप्रमाणें चंचल आहे. नैसर्गिकरीत्या तें

कर्वी हि स्थिर होणारें नाहीं. तें स्थिर करण्यास आत्म्याला बुद्धीचें साहाय्य घ्यावें लागतें. बुद्धि ही चंचल मनाला स्थिरता आणते. योगशास्त्रांत चित्ताच्या पांच वृत्ति सांगितल्या आहेत व त्यांपासून चित्ताचा पूर्ण निरोध करावा असें म्हटलें आहे. कारण योगशास्त्रान्वयें 'योगश्चित्त-वृत्तिनिरोधः' असें योगाचें लक्षण आहे.

ह्या चित्ताच्या पंचवृत्ति क्लिष्ट आणि अक्लिष्ट म्हणजे सुखात्मक आणि दुःखात्मक अशा दोन प्रकारच्या आहेत–'वृत्तयः पञ्चतय्यः क्लिष्टा अक्लिष्टाः'।–आणि त्या प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा आणि स्मृति अशा कथन केल्या आहेत. प्रमाणवृत्तीचे आकार तीन आहेत,–(१) प्रत्यक्ष, (२) अनुमान, आणि (३) आगम किंवा शाब्द. 'प्रत्यक्षानुमानागमाः प्रमाणानि।' प्रत्यक्ष दोन प्रकारचें असतें (१) बाह्य प्रत्यक्ष, आणि (२) आन्तर प्रत्यक्ष किंवा मानसप्रत्यक्ष. बाह्य प्रत्यक्षांत इंद्रियांचे द्वारें चित्तावर बाहेरच्या विषयांचा रंग चढतो, आणि तें तदाकार होतें. याला च योगशास्त्रांत चित्ताचा उपराग म्हणतात. अनुमान हें 'सिलोजिझम्' होय. त्यांत 'मेजर प्रेमिस्'=प्रधान पक्ष, 'मायनर प्रेमिस्'=गौण पक्ष, आणि 'कन्क्ल्यूजन्'=निगमन असे तीन अवयव आरिस्टॉटल्च्या तर्कशास्त्रांत आहेत. गौतमीय अनुमानवाक्यांत प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय आणि निगमन असे पांच अवयव असून त्यांत पक्ष, हेतु, साध्य, व्याप्ति आणि लिंगपरामर्श यांचें ज्ञान आहे. 'ज्याविषयीं अनुमान काढावयाचें तें साध्य. साध्याचा अमक्याशीं संबंध आहे असें ज्याविषयीं अनुमानाच्या योगानें ठरतें तो पक्ष. आणि पक्षाचा आणि साध्याचा ज्याच्या योगानें संबंध ठरतो तो हेतु.' जेथें जेथें हेतु आहे तेथें तेथें साध्य आहे असा जो त्यांचा संबंध ती व्याप्ति; आणि या व्याप्तीचें विशेषपक्षाच्या संबंधानें जें ज्ञान तो लिंगपरामर्श. या प्रकारें अनुमान म्हणजे, हेतु दिसण्यांत आला कीं, पक्षाच्या ठिकाणीं

साध्य आहे असें जें कळतें तें पंचावयवी वा त्र्यवयवी वाक्याच्याद्वारें मिळणारें ज्ञान होय. जसें, 'पर्वतो वह्निमान् धूमवत्वात्' किंवा 'सॉक्रेटिसो मर्त्यो मनुष्यत्वात्' हीं उदाहरणें घ्या. यांत 'पर्वत' हा पक्ष, 'धूमवत्वात्' हा हेतु, 'यत्र यत्र धूमः तत्र तत्र वह्निः' ही व्याप्ति, 'तथा च अयं' हा लिंगपरामर्श, व 'वह्निमान्' हें साध्य होय. यांना च अनुलक्षून अनुक्रमें प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय आणि निगमन अशीं पांच अवयवभूत वाक्यें एका अनुमानांत प्रविष्ट होतात. योगशास्त्रांत उपमानप्रमाणाला स्वतंत्र स्थान नाहीं तें अनुमानांत च अन्तर्भाव पावतें. त्याला स्थान न्याय व मीमांसा यांत असून वेदान्तांतील सर्परज्जुन्यायानें सिद्ध केला जाणारा विवर्तवाद हा तर केवळ या एका च प्रमाणावर अवलंबून राहणारा आहे. किंबहुना ब्रह्माचें सर्वव्यापकत्व किंवा ईशाचें ईशावास्यत्व हें सुद्धां 'तल्लिंगत्वात्' किंवा 'आकाशवत्सर्वगतोऽसि नित्यं' या उपमान प्रमाणानें च सिद्ध होणार आहे. शाब्दप्रमाण हें वेदांसारख्या आप्ताचें वाक्य होय. या प्रमाणावर मीमांसाशास्त्राचा संपूर्ण भर आहे. कारण मीमांसाशास्त्र हें धर्मतत्त्वनिर्णयात्मक शास्त्र आहे. तथापि शाब्दप्रमाण झालें तरी तो ज्या आप्ताचा शब्द असतो तो आप्त प्रत्यक्षानुमानानें च आपलें ज्ञान प्राप्त करून घेणार हें उघड आहे. अर्थात् प्रत्यक्षानुमानागम या प्रमाणत्रयींत प्रत्यक्षानुमान हीं प्रमाणें शुद्ध अहंनिष्ठ (Subjective) आहेत आणि शाब्द हें शुद्ध इदंनिष्ठ (Objective) आहे, आणि त्या 'अहंमिदं' च्या मूलद्वंद्वावर स्वार्थानुमान (Induction) आणि परार्थानुमान (Deduction) यांची सिद्धि असून त्यांत अखिल जगताचा पूर्ण विचार आहे.

चित्ताची दुसरी वृत्ति विपर्यय होय. त्याची व्याख्या 'विपर्ययो मिथ्याज्ञानमतद्रूपप्रतिष्ठितम्' अशी आहे. विपर्यय म्हणजे मिथ्याज्ञान,—जें नसतांना तें आहे असें भासणें. प्रमाण आणि विपर्यय यांत विरोध आहे.

प्रमाणांत हेतु एक च स्पष्ट असतो, विपर्ययांत नाना हेत्वाभास उत्पन्न होतात. म्हणजे वस्तु असावी एक आणि तिचे धर्म न समजतां दुसऱ्या च प्रकारचे धर्म त्या ठिकाणीं आहेत असें समजून ज्ञान व्हावें दुसरें तो विपर्यय. जसें; दोरी असून वाटावा साप, किंवा शिंप असून भासावें रजत. हें मिथ्याज्ञान होय. यांत च संशय नामक वृत्तीचा अन्तर्भाव होतो. जसें, साप आहे कां दोरी आहे हा संशय. तिसरी चित्ताची वृत्ति विकल्प. त्याची व्याख्या 'शब्दज्ञानाऽनुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः।' जें ज्ञान केवळ शब्दांत आहे पण साक्षात् वस्तूंत नाहीं. अर्थात् त्या शब्दानें सुचवलेल्या वस्तूचें जगतांत अस्तित्व च नाहीं. जसें,—शशशृंग, राहुमुख, वंध्यापुत्र, खपुष्प इत्यादि. हें च काय पण द्वंद्वांतील कोणती हि एक कोटी घेऊन ती निरपेक्ष मानणें हें सुद्धां विकल्पाच्या च सदरांत जाईल. जसें, 'न हि सत्यात् परो धर्मः,' 'अहिंसा परमो धर्मः,' 'अनृशंस्यं परो धर्मः' यांतील निरपेक्ष सत्य, अहिंसा आणि दया. तसें च ब्रह्माला द्वैताद्वैतद्वंद्वांतील केवळ एक निरपेक्ष अद्वैत मानणें हा हि विकल्प च होईल. असा विकल्प असत्–ज्ञानाच्या कोटींत जातो. या प्रकारें चित्ताच्या पंचवृत्तींतील पहिल्या तीन प्रमाण, विपर्यय आणि विकल्प या वृत्ति न्यायशास्त्रांतील अनुक्रमें सत्यज्ञान, मिथ्याज्ञान आणि असत्–ज्ञान यांना अनुलक्षून असून केवळ बुद्धिगम्य आहेत, तर निद्रा आणि स्मृति या दोन शुद्ध मनोजन्य आहेत. येथें निद्रा ही वृत्ति शारीरिक स्वरूपाची सुषुप्ति नव्हे तर स्मृतीचा अभाव म्हणजे विस्मृति होय. तिची व्याख्या पतंजलीनें योगदर्शनांत "अभावप्रत्ययालंबना वृत्तिर्निद्रा" अशी केली आहे. अभाव म्हणजे नसणें. या नसण्याच्या प्रत्ययाला म्हणजे ज्ञानाला धरून जी वृत्ति निपजते ती निद्रा. येथें अभाव कशाचा? जागृतीचा नव्हे तर स्मृतीचाः कारण जागृति आणि तदभावरूप सुषुप्ति ह्या मुख्यतः मनाच्या अवस्था नाहींत तर शरीराच्या आहेत. अर्थात् जेथें सुषुप्ति ही

मनाची अवस्था होणार नाहीं येथें चित्ताची कशी होईल ? म्हणून योगशास्त्रावरील बहुधा सर्व च टीकाकार म्हणतात त्याप्रमाणें 'निद्रा' ही चित्तवृत्ति शारीरिक सुषुप्ति नव्हे तर मानसिक स्मृत्यभाव होय. स्मृति म्हणजे "अनुभूतविषयाऽसंप्रमोषः" अशी तिची व्याख्या केली आहे. ज्या विषयाचा अनुभव झाला त्याचा संप्रमोष नसणें म्हणजे तो चित्तांतून सुट्न न जाणें ती स्मृति. अर्थात् जो अनुभूत विषय चित्तांतून सुटून गेला ती निद्रा म्हणजे अस्मृति ठरते. असें स्मृति आणि अस्मृति हें द्वंद्व आहे आणि तें च येथें वरील सूत्रांत चित्ताच्या पंचवृत्तींत दर्शविलें आहे. या पांच हि वृत्तींचा निरोध अभ्यास आणि वैराग्य यांनीं घडतो—"अभ्यास-वैराग्याभ्यां तन्निरोधः।" अभ्यास म्हणजे त्या स्थितीविषयीं यत्न—"तत्र स्थितौ यत्नोऽभ्यासः।" म्हणजे चित्ताच्या पंचवृत्तींचा निरोध घडवून आणण्याची स्थिति बनविण्याकरितां जो प्रयत्न तो अभ्यास. या अभ्या-साची भूमि बळकट होण्याकरितां तो पुष्कळ काळ, सतत आणि संस्कारानें ग्रहण केलेला असा असावा लागतो—"स तु दीर्घकालनैरं-तर्यसंस्कारसेवितो दृढभूमिः।" वैराग्य म्हणजे जे 'दृष्ट' म्हणजे पाहिलेले आणि 'अनुश्रुत' म्हणजे ऐकलेले विषय—अर्थात् जे प्रत्यक्ष, अनुमान आणि शब्द या तीन प्रमाणांनीं ज्ञात होणारे ऐहिक वा आमुष्मिक विषय यांच्या संबंधीं चित्त वितृष्ण होऊन म्हणजे अनासक्ति धारण करून जें आपल्या स्वाधीन राहतें त्याचें नांव वैराग्य—"दृष्टानुश्रविकविषय-वितृष्णस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यम्।" असें वैराग्य द्विविध आहे—(१) विषयवैराग्य, आणि (२) गुणवैराग्य. वर दर्शविलेल्या विषयवैराग्यानंतर आत्मयज्ञाच्या योगानें सत्त्वादिगुणांविषयीं जी वितृष्णा तें गुणवैराग्य होय—"तत् परं पुरुषख्यातेर्गुणवैतृष्ण्यम्।" सांख्यदर्शनांत प्रकृतीच्या अपेक्षेनें पुरुष हा शब्द येतो. तो च वैशेषिकदर्शनांत आत्मा या नांवानें उतरतो पण योगदर्शनांत तसा च पुरुष म्हणून कायम राहतो. अर्थात्

येथें 'पुरुषख्यातेः'=आत्मज्ञानात् योग्याला गुणवैराग्य प्राप्त होतें असें म्हटलें आहे. हें सत्त्वादि गुणत्रयापासून चित्ताला मुक्त करणारें वैराग्य परमोच्च आहे यांत संशय नाहीं. या वैराग्यानें जी स्थिति निर्माण होते ती च समाधि. अशी समाधि दोन प्रकारची आहे,–(१) संप्रज्ञात, आणि (२) असंप्रज्ञात. ह्या दोन प्रकारच्या समाधींत पुढील चार प्रकारच्या वैराग्यांचा अन्तर्भाव होतो,–(१) यतमान वैराग्य=जें प्रयत्नाच्या मार्गांत असतें; (२) व्यतिरेक वैराग्य=जें विषयावरून उठलें पण ज्याला त्या विषयाचें आलोचन करण्याचें सामर्थ्य असतें; (३) एकेंद्रिय वैराग्य=जें विषयावरून इतकें उठतें कीं त्यांत चित्ताचे ठायीं विषयाबद्दल उपराग उत्पन्न करण्याचें किंचित् सामर्थ्य रहात नाहीं; आणि (४) शेवटचें वर दर्शविलेलें वशीकार वैराग्य=जेथें विषय आणि इंद्रियें सर्व सुटून जाऊन चित्त पूर्णपणें आत्म्याचे ठायीं लय पावतें.

योगशास्त्र हें चित्तवृत्तिनिरोधानें समाधि साधून आत्म्याला कैवल्य मिळवून देणारें आहे. त्यांत ब्रह्मनिर्वाण सिद्ध करण्याचें सामर्थ्य नाहीं. तें यज्ञकर्मांतील ज्ञानांत आहे. आत्मकैवल्य निराळें; ब्रह्मनिर्वाण निराळें. एकांत आत्म्याचा आत्म्यांत लय असतो; दुसऱ्यांत आत्म्याचा ब्रह्मांत लय होतो. दोहोंत प्रज्ञा प्रतिष्ठा पावते. पण दोहोंतील प्रज्ञांचें स्वरूप ह्या च कारणानें भिन्न असतें. त्याकरितां प्रथम योगांतील चित्ताचें स्वरूप पाहणें अत्यावश्यक आहे. हा नरदेह अस्थिचर्मादिकांनीं बद्ध आहे. त्याचा स्वामी कोण आणि तो कोठें राहतो ? त्याला योगशास्त्रानें 'पुरुष,' भगवद्गीतेनें 'देही,' आणि वेदान्तानें 'जीवात्मा' म्हटला आहे, व तो लिंगदेहाचा आश्रय करून राहतो असें सांगितलें आहे. लिंगदेह हा स्थूलदेहाचे आंत दुसरा सूक्ष्मदेह आहे. तो वायुरूप आहे, तेजोरूप आहे कां संपूर्ण पंचमहाभूतात्मक आहे हें सांगता येणार नाहीं. पण तो देहाचा चालक आहे हें खास. तो केवळ जड नाहीं, म्हणून अदृश्य

आहे; तथापि वासनात्मक आहे, कारण सर्वकर्मानुभवांचा अधिष्ठाता आहे. त्याचे ठायीं आत्मा राहतो म्हणून स्थूल देह मेला तरी लिंगदेह मरत नाहीं. तो आत्म्याला घेऊन दुसऱ्या नवीन उत्पन्न होणाऱ्या देहाच्या आश्रयानें पुनर्जन्म पावतो. अशा लिंगदेहांत आत्म्याच्या प्रकृत्यनुसार जें महान् म्हणजे बुद्धितत्त्व असतें त्यांत जें पहिलें ज्ञान उमटतें तें अहंकाराचें होय. 'अहमस्मि'=मी आहे; ही च योगाची अस्मिता. या अस्मितेला कामक्रोधादि विकार धारण करणारें मन अनुसरतें आणि मनाच्या मागें त्याच्या प्रेरणेनें इतस्ततः इंद्रियें अनुवर्ततात. अशीं इंद्रियें दहा आहेत आणि त्यांत पांच ज्ञानेंद्रियें आणि पांच कर्मेंद्रियें अशी विभागणी आहे. अमुक योग्य आणि अमुक अयोग्य अशी विचार करणारी जी शक्ति ती बुद्धि, आणि कामादि विकार पावून व कर्मांना प्रेरक होऊन कर्मेंद्रियें आणि ज्ञानेंद्रियें यांचा संबंध राखणारी शक्ति तें मन होय. ज्यांच्या योगें बाह्य पदार्थांचें ज्ञान आत्म्याला होतें तीं ज्ञानेंद्रियें म्हटलीं आहेत आणि तीं 'श्रोत्रं त्वक् चक्षुषी जिह्वा नासिका चैव पंचमी' अशी पांच मनूनें कथन केलीं आहेत. तथापि देहांतील डोळे, कान, नाक, जिव्हा आणि त्वचा हीं पांच उद्भूत अंगस्थानें म्हणजे कांहीं इंद्रियें नव्हेत तर त्यांतील अनुक्रमें रूप, शब्द, गंध, रस आणि स्पर्श जाणण्याच्या ज्या शक्ति तीं इंद्रियें होत. त्या च प्रमाणें 'पायूपस्थं हस्तपादं वाक्चैव दशमी स्मृता' हीं जीं पांच कर्मेंद्रियें सांगितलीं आहेत तीं सुद्धां प्राणिदेहांतील सर्वसामान्य जीवनकर्मांत येणारीं चलनवलनात्मक, अन्नग्रहणात्मक, मलविसर्जनात्मक, आणि प्रजोत्पादनात्मक अशीं च मुख्य गणलीं असून त्यांत हि त्या त्या स्थानांमध्यें तीं तीं कर्में करण्याची जी शक्ति तिला च कर्मेंद्रिय ही संज्ञा आहे.

सारांश, आत्मा हा चैतन्यरूप आहे आणि त्याचें प्रकटीकरण महान्, अहंकार, मन आणि ज्ञानेंद्रियें यांत आहे. या सर्वांना आवरण

घालून एकत्र धारण करणारा जो सूक्ष्मदेह तो लिंगदेह होय. या लिंग-देहानें अन्वित असें कोणतें हि मानवशरीरयंत्र घेतलें आणि त्याची लौकिकी दृष्टांतानें रचना पाहिली म्हणजे हें एक मोठें विस्तीर्ण साम्राज्य दिसून येतें. या साम्राज्यांत आत्मा हा राजा आपल्या विशिष्ट लिंगदेहरूप राजधानींत उच्चस्थानीं निवास करतो. त्याच्या भोंवतीं बुद्धि, अहंकार आणि मन ह्या तिहींचें वरिष्ठ प्रधान-मंडळ असतें. बाहेर राज्यांत काय चाललें आहे हें पाहण्यास त्याचेजवळ पांच इंद्रियांचें एक चारमंडळ असतें. त्यांच्या वार्तेप्रमाणें आंतून ज्या आज्ञा सुटावयाच्या त्यांची अंमलबजावणी करण्याकरितां पांच कर्मेंद्रियें असतात. या प्रकारें पांच कर्मेंद्रियें, पांच ज्ञानेंद्रियें, मन, अहंकार आणि महान् मिळून तेरा सभासदांची ही आत्मचैतन्याची भव्य राजसभा आहे. स्वतः ती आपल्या धन्याप्रमाणें च अदृश्य आहे. पण तिची सत्ता या हस्तपादादि नाना अंगोपांगांनीं युक्त अशा जड आणि दृश्य शरीरावर आहे. या देहाची उत्पत्ति पांच भौतिक तत्त्वांपासून आहे. तीं पृथ्वी, आप तेज, वायु आणि आकाश हीं होत. या पंचमहा-भूतांचीं मूलस्थानें कोणतीं ? तर तीं ज्या मूलशक्तींच्या ठायीं आहेत त्या पंचतन्मात्रा म्हटल्या आहेत. पृथ्वीची तन्मात्रा गंध, पाण्याची रस, तेजाची रूप, वायूची स्पर्श आणि आकाशाची तन्मात्रा शब्द. मापन करणारी ती मात्रा असा हा शब्द मा=मापन करणें, या धातूपासून निघाला आहे. या पांच तन्मात्रा एका बाजूनें जगांतील पांच मह-द्भूतांच्या अन्तर्बाह्य स्वरूपांशीं जोडून आहेत तर दुसऱ्या बाजूनें मानवी देहांतील पांच ज्ञानेंद्रियांच्या क्रियाशक्तींशीं जोडून आहेत. म्हणजे पंचतन्मात्रा हा एक ताजवा असून त्याला दोन पारडीं आहेत. एका पारड्यांत पंचज्ञानेंद्रियें व दुसऱ्यांत पंचमहाभूतें घालून आणि या प्रकारें दोन्ही अन्तर्बाह्य जडचैतन्यांना किंवा इंद्रियार्थेंद्रियांना एकत्र आणून

तो त्यांचें समसमान मापन करतो. अशा ह्या पंचतन्मात्रा म्हणजे बाह्य सृष्टींतील पंचमहाभूतांचें पांच वकील आणि मागील तेरा जणांचें अन्तःसृष्टीचें साम्राज्य सरकार या उभयतांचें मिळून अठरा जणांचें जें एक मंडळ तो लिंगदेह होय. अशा मंडळांत आत्मा जो विराजमान असतो तो देहाचे द्वारें संपूर्ण जगताचें ऐश्वर्य उपभोगतो. तथापि देह हा 'अंतवंत इमे देहा नित्यस्योक्ताः शरीरिणः ।' या न्यायानें अंत पावणारा म्हणजे मरणारा, अनित्य आहे; व देही, शरीरी, किंवा आत्मा हा 'अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणः' असा जन्ममरणानें विरहित, नित्य, शाश्वत आणि पुराण पुरुष आहे. अशा आत्म्याची जावत्कालपर्यंत लिंगदेहाशीं गांठ असते तावत्कालपर्यंत तेथें ब्रह्मांडस्फूर्ति चालते व तो या बाह्य संसारांत गुंतून राहतो. या कर्माला योगशास्त्रांत 'व्युत्थान' अशी संज्ञा आहे, आणि तें समाधीच्या अगदीं विरुद्ध आहे. या व्युत्थानाच्या योगें आत्म्याच्यामागें सतत जन्ममृत्यूंचें रहाटगाडगें लागतें. जन्मास यावें, मृत्यु पावावें, पुनः जन्मास यावें, असा आत्मा फिरत असतां त्याजबरोबर लिंगदेह फिरत राहतो. मृत्यूचेवेळीं लिंगदेहाचा नाश होत नाहीं. आत्म्याला कर्म करण्यास देहाची आवश्यता आहे; मग तो देह स्थूल असो, सूक्ष्म असो, कारण असो वा महाकारण असो. त्याच्या कर्माच्या स्थूल वा सूक्ष्म आकारांप्रमाणें च हे देहांचे हि स्थूल वा सूक्ष्म आकार आहेत, हें निराळें सांगावयास नको. आत्मा कर्मशून्य होणें म्हणजे देहशून्य होणें. अशा आत्म्याचा प्रथम स्थूलदेह सुटतो पण तेथें सूक्ष्मदेह कायम असल्यानें त्याला पुनः परत निराळ्या स्थूल देहाची मिठी बसते. म्हणून स्थूल देहापासून कायमचें मुक्त होण्याकरितां त्याला सूक्ष्म देहाची संगति सोडावी लागते. इतकें च नाहीं तर त्या सूक्ष्मदेहाच्यामागें सूक्ष्मतर आणि सूक्ष्मतम असे कारण आणि महाकारण नामक देह असतात. त्या सर्वांची संगति चित्त-

वृत्तिनिरोधानें पूर्णपणें सुटल्यावांचून त्याला अंतिम मोक्षाची प्राप्ति होत नाहीं.

लिंगदेह हें भौतिक सत्य नाहीं, तो मानवी संकेत आहे, असें पूर्वी गीताभाष्यांत विधान केलें आहे. तें एका दृष्टीनें खरें आहे. कारण त्याची सत्यप्रतीति कोणत्या हि भौतिक शास्त्राच्या प्रत्यक्षानें येणारी नाहीं. पण ती अनुमानानें ग्राह्य होण्यासारखी आहे. योगशास्त्राचें तर तें आद्यतत्त्व आहे आणि त्याला सांख्य, वैशेषिक, न्याय, मीमांसा आणि वेदान्त या बाकीच्या सर्व दर्शनांचा पाठिंबा आहे. अर्वाचीन जीवशास्त्रान्वयें हि त्याची कांहीं च उपपत्ति लावतां येण्यासारखी नाहीं असें नाहीं. कारण अर्वाचीन जीवशास्त्राला तरी साक्षात् जीवाचें असें थोडें च ज्ञान आहे ? अश्वत्याचें झाड अति मोठें पण त्याचें बीज अति लहान असतें. त्या च प्रमाणें मनुष्याचें बीज हि अति सूक्ष्म आहे आणि त्यापासून च पुढें संपूर्ण मनुष्य तयार व्हावा अशी त्यांत अद्भुत शक्ति आहे. "तें च फळ, तें च फूल, तीं च पानें उत्पन्न करण्याची शक्ति जशी वृक्षबीजांत असते, तशी मनुष्यबीजांत हि आहे. बापाचा किंवा आईचा जो कुर्रा, बापाचा किंवा आईची जी मुद्रा, बापाची किंवा आईची जी ठेवण, बापाचा किंवा आईचा जो बांधा, बापाची किंवा आईची जी बुद्धि. हीं सर्व तशींच्या तशीं च मुलामध्यें उतरतात. हें कसें ? पिढ्यानपिढ्या एक च छाप जसा उठत चालला असतो. हें जें शरीरामध्यें उत्पन्न करण्याचें सामर्थ्य त्याचें नांव लिंगदेह."—असें हें लिंगदेहाचें क्रियासामर्थ्य अर्वाचीन पंडितवर्य महादेव मोरेश्वर कुंटे यांनीं आपल्या षड्दर्शनचिंतनिकेंत वर्णन करून सांगितलें आहे. यावर कोणी असा आक्षेप घेईल कीं हें आईबापांच्या गुणांचें आनुवंशिकतेनें अवतरण झालें, आत्म्याच्या गुणविकासाचें पुनर्जन्मानें प्रकटीकरण झालें नाहीं; आनुवंशिकता (Heredity) निराळी आणि पुनर्जन्म

(Metempsychosis) निराळा. आनुवंशिकता ही जन्मदात्या पितरांवर अवलंबून असते. आणि तींत एका विवक्षित वंशाच्या गुणांचें अखंडित सातत्य राहतें. पुनर्जन्म हा एकट्या जीवात्म्याचा असतो, आणि त्यांत त्याच्या पूर्वजन्मांच्या अनेक निरनिराळ्या खंडित वंशांतील गुणांचें या जन्मांत संकलन होतें. अर्थात् आनुवंशिकतेचें बीज पितरांच्या प्राजननिक पिंडांत असतें; आणि असे स्त्रीपुरुषांचें प्राजननिक पिंड —पुरुषाचें ठायीं शुक्रजंतु (Sperm-cell) आणि स्त्रीचे ठायीं शोणित गोल (Ovum-cell)—एकमेकांपासून स्वरूपतः भिन्न असतात. तथापि त्या दोन भिन्न बीजांच्या संगमांत जो जुगट (Zygote) उत्पन्न होतो तो च खरा आनुवंशिकतेचा मूल घटक असतो. अशा जुगटांत सामान्यतः अर्धे गुण मातेचे आणि अर्धे गुण पित्याचे मानण्यांत येतात. यावरून येथें आधुनिक प्रजाविज्ञानशास्त्राप्रमाणें प्रजेचे ठायीं केवळ पितरांचे च गुण आनुवंशिकत्वानें उतरतात असें ठरतें. पण प्राचीन आर्यतत्त्वज्ञानाप्रमाणें त्यांत आत्म्याचा हि स्वतःचा कांहीं भाग असतो. इतका कीं या तत्त्वज्ञानाप्रमाणें हा जन्म मुख्यत्वेंकरून व्यक्तिशः आत्म्याचा च असतो, आणि त्याला केवळ आनुषंगिकत्वानें पोषक स्वरूपाचा पितरांच्या गुणाचा आश्रय मिळतो असें म्हणणें सयुक्तिक होईल. म्हणून एका दृष्टीनें जीवोत्क्रांतिशास्त्रान्वयें तो पितरांचा अखंड तंतु मानला जातो तर दुसऱ्या दृष्टीनें कर्मपुनर्जन्माच्या तत्त्वान्वयें तें आत्म्याचें खंडित पुनरावतरण दिसून येतें. आर्यतत्त्वज्ञांनीं त्यांतील पितरांचा अंश ओळखिला नाहीं असें नाहीं. किंबहुना एतत्संबंधीं त्यांनीं जितका खोल विचार केला आहे तितका आधुनिक शास्त्रज्ञांनीं केलेला दिसत नाहीं. 'आत्मा वै पुत्र नामाऽसि' ही कौषीतक्युपनिषदांतील श्रुति सर्वप्रसिद्ध आहे, व कालिदासानें रघुवंशांत रघूचा मुलगा अज हा आपल्या बापाचे ते च संपूर्ण गुण घेऊन जो जन्मला त्याचें वर्णन दीपाचा दृष्टांत देऊन

अत्यंत मार्मिकरीतीनें केलें आहे. हा च दृष्टांत डॉ. औगुष्ट वाइजमान्न या जर्मन शास्त्रज्ञानें आपल्या "डास् काइम् प्लास्मा" (बीजान्तर्गत जीवरस) नामक सर्वमान्य ग्रंथांत आनुवंशिकतेचें तत्त्व दर्शवितांना जसाच्या तसा अवलंबिला आहे. कालिदासानें म्हटलें आहे:—

" रूपं तदोजस्वि तदेव वीर्यं
तदेव नैसर्गिकमुन्नतत्वम् ।
न कारणात्स्वाद्बिभिदे कुमारः
प्रवर्तितो दीप इव प्रदीपात् ॥ "

=तें च (बापाचें) ओजस्वी रूप, तें च (बापाचें) वीर्य, तें च (बापाचें) नैसर्गिक उन्नतत्व; असा हा कुमार आपल्या कारण-तत्त्वापासून म्हणजे जन्मदात्या पित्यापासून भेद पावला नाहीं. कसा ? तर जसा मूळच्या प्रदीपापासून नवीन लावलेला दीप किंचित् हि भेद पावत नाहीं.

प्रस्तुत स्थळीं सदर प्रश्नाचा थोडा अधिक खोल शास्त्रीय विचार करणें अनाठायीं होणार नाहीं. या अखिल ब्रह्मांडाचा अर्वाचीन जग-दुत्क्रांतीला आणि विशेषतः जीवोत्क्रांतीला धरून विचार करतां ही उत्क्रांति कोणीकडे चालली आहे, तिचें अंतिम ध्येय काय आहे, ती कोणत्या हेतूनें प्रेरित झाली आहे, तो हेतु धारण करणारा कोण आहे, त्यानें तिची रचना कोणत्या धोरणावर आंखली आहे ? सारांश, तिला द्रव्यकारण (Material cause) कोणतें, रूपकारण (Formal cause) कोणतें, निमित्तकारण (Efficient cause) कोणतें, अंतिमकारण (Final cause) कोणतें ? इत्यादि प्रश्न उत्पन्न होतात. यावर कोणी हेन्री बर्गसॉं सारख्या प्रत्यक्षवादी शास्त्रज्ञानें म्हटलें कीं आम्हांस उत्क्रां-तीचें मूळ कारण वा अंतिम ध्येय कांहीं च समजत नाहीं, तें पाहण्याचें आम्हांस प्रयोजन नाहीं, तिचे आदि व अंत दोन्ही अव्यक्त आहेत,

आम्हीं केवळ व्यक्तमध्य जगताचा विचार करणारें आहों, आणि तें उत्क्रांतीच्या कोणत्या नियमांनीं चालतें तें पाहणारें आहों,—तर यांत कांहीं गैर नाहीं. त्यांच्या मतें उत्क्रांतीला आरंभ नाहीं आणि शेवट नाहीं; तींत एका गुणांतून वा रूपांतून जो दुसरा गुण वा रूप निपजतें तें तींतील विशिष्ट अंगच्या धर्मानें किंवा उत्पादक सामर्थ्यानें होय. एका शब्दांत सांगावयाचें तर त्यांची उत्क्रांति (Evolution) शुद्ध उत्पादक (Creative) स्वरूपाची आहे इतकें च. हें सर्व खरें. परंतु मनुष्याची ज्ञानलालसा येवढ्यानें तृप्त होणार नाहीं. त्याला प्रत्येक गोष्टीचें मूलकारण काय आहे हें शोधण्याची इच्छा असतें. कारण त्याच्या प्रत्येक कर्माचा ओघ कांहीं ना कांहीं अंतिम ध्येयाकडे असतो मूल कारण अव्यक्त असेल, व अंतिम ध्येय हि अव्यक्त असेल; पण अशा अव्यक्ताचा ठाव घेण्यांत च मनुष्याच्या बुद्धीचें सर्व वैभव आहे. आणि तें मनुष्यानें या पृथ्वीतलावर प्रकट हि करून दाखविलें आहे. मनुष्य किती हि प्रत्यक्षाची बढाई मारो, व केवळ दृष्ट वास्तवांत रममाण होण्याची आकांक्षा करो; त्याला अदृष्टांत शिरल्यावांचून आणि अनुमानाची कांस धरल्यावांचून त्याच्या ज्ञानाची पूर्णता होणार नाहीं आणि त्याच्या मनाचें समाधान होणार नाहीं, हें खास. म्हणून जगताचें मूळ कारण काय आहे याचा तलास लावल्यावांचून त्याला गत्यंतर नाहीं. जगताला मूळ कारण कांहीं च नाहीं असें म्हटलें म्हणजे ज्ञानाचा सर्व खटाटोप वांचला; पण जगताला कांहीं कारण आहे असें मानलें कीं तें जाणण्याची सर्व खटपट आली. यावरून प्राचीन आर्यतत्त्ववेत्त्यांनीं प्रथम जगताला कांहीं तरी मूलकारण आहे असा संकेत धारण करून जो त्याचा पुढें उलगडा चालविला तो किती मार्मिक आहे हें तेव्हां च दिसून येतें. प्रत्यक्षवादी पंडितांचा नास्तिकवादानें ज्ञान सोपें करण्याचा प्रयत्न अवास्तव आहे, नव्हे हास्यास्पद आहे. कारण त्यांत त्यांच्या अज्ञानाचें आणि बुद्धिदौर्बल्याचें प्रदर्शन आहे.

प्राचीन आर्यतत्त्वज्ञानाप्रमाणें जगताच्या आरंभीं त्याला कारणीभूत आत्मतत्त्व आहे. हें तत्त्व कदाचित् शुद्ध कल्पनाजन्य (Abstract) सांकेतिक स्वरूपाचें (conventional) असेल. पण असा संकेत शास्त्रप्रामाण्याला आवश्यक आहे आणि त्याची आवश्यकता संपूर्ण ब्रह्मांडाचा आधिभौतिक, आधिदैविक आणि आध्यात्मिक अशा तिन्ही दृष्टींनीं विचार केला म्हणजे मनाला तेव्हां च पटणारी आहे. इतकें च नाहीं, तर या विचाराचे शेवटीं सदर कल्पनाजन्य (a priori) मूळ संकेताचें सत्यस्वरूप अनुभवजन्य (a posteriori) ज्ञानानें बुद्धीला गोचर होणारें आहे. ऐतरेयोपनिषदांत आरंभीं म्हटलें आहे,—"आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्"=मूळारंभीं, खरोखर, हा एक आत्मा च होता. "नान्यत्किंचन मिषत्"=त्याहून दुसरें कांहीं एक डोळे उघडून पाहणारें नव्हतें म्हणजे स्फुरत नव्हतें. अर्थात् हा आत्मा निरपेक्ष स्वरूपाचा एकमेवाद्वितीय होता. त्याचे ठायीं कसला हि अंगांगीभाव व शेषशेषीभाव नव्हता. म्हणजे तो विभाग न पावलेला अविभक्त, आणि द्विधा न झालेला अद्वैत होता. म्हणून त्याला तैत्तिरीयोपनिषदानें "असद्वा इदमग्र आसीत्" या प्रकारें 'असत्'=नसणारा, असा कल्पिला. जसा अद्वैत तसा असत; किंवा जसा असत् तसा अद्वैत. दोन्ही संज्ञा सारख्या च भावनिषेधक अभावस्वरूपाच्या (Negative) आहेत. अशा असतापासून पहिलें सत् जन्मास आलें—"ततो वै सदजायत।" पण त्यावर छांदोग्योपनिषदाला शंका आली आणि त्यानें आक्षेप घेतला: "कथं वा असतः सज्जायेत" =असतापासून सत् कसें जन्मास येईल? कदापि येणार नाहीं. कारण तो जगताचा नियम नाहीं. जगताचा नियम 'नावस्तुनो वस्तुसिद्धिः'=अवस्तुपासून वस्तुसिद्धि नाहीं, असा आहे. म्हणून त्यानें दुसरा सिद्धांत मांडला—"सदेव सोम्य इदमग्र आसीत्"=मूळारंभीं, हे बाळा, हें केवळ सत् च होतें. आतां ही जाणीव जशी छांदोग्योपनिषदाला झाली

आणि तैत्तिरीयोपनिषदानें मान्य केली तरी अद्वैतवेदान्ताला न झाल्या-
कारणानें त्यानें अद्याप आपलें अद्वैतत्व सोडलें नाहीं, तसें च उराशीं घट्ट
धरून ठेवलें आहे. तथापि त्या आत्मतत्त्वाला असत् म्हटलें काय किंवा
अद्वैत मानलें काय, तें वस्तुतः सदसत् किंवा द्वैताद्वैत द्वंद्वसृष्टीच्या पलीकडे
असल्याकारणानें त्याला या द्वंद्वांतील कोणती च एक कोटी लागू पडणार
नाहीं हें उघड आहे. आणि म्हणून च नासदीयसूक्तानें सुरवातीला च
"नासदासीन्नोसदासीत्"=मूळारंभीं तें असत् नव्हतें आणि सत् हि
नव्हतें, असें विधान केलें आहे. अर्थात् तें अद्वैत नव्हतें आणि द्वैत हि
नव्हतें. मग काय होतें ? कांहीं तरी होतें हें खास; पण नामरूपजगताच्या
म्हणजे द्वंद्वांच्या व त्रिगुणांच्या पलीकडे निर्नाम, निरूप, निर्जगत्,
निर्द्वंद्व, निस्त्रैगुण्य होतें. अशाला नांव काय द्यावें आणि त्याचा निर्देश
कसा करावा ? त्याला आत्मा म्हटलें तरी खोटें, अनात्मा म्हटलें तरी
खोटें. मग या दोहोंतून च जर एक शब्द घ्यावयाचा तर 'असत्'
किंवा 'अद्वैत' शब्दांप्रमाणें 'अनात्मा' हा निषेधक स्वरूपाचा कांहीं
अर्थबोध न करणारा शब्द न घेतां त्याला आत्मा म्हटलें हें योग्य च
झालें. पुनः तो अनात्मा नाहीं असें म्हटलें म्हणजे द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें
आपोआप च आत्मा ठरतो. परंतु निर्द्वंद्वाच्या स्वरूपाप्रमाणें हा शब्द
त्याला अर्थवादानें लागतो. कारण निर्द्वंद्वाचे ठायीं निर्गुणत्वाबरोबर
निष्क्रियता आहे, आणि 'आत्मा' हा शब्द आपल्या अंगभूत धात्व-
र्थानें (अत् गमने वा अन् श्वसने) गुणवाचक आणि क्रियावाचक आहे.
त्याची व्याख्या लिंगपुराणांत केलेली सायणानें ऐतेरेयारण्यकावरील
भाष्यांत उद्धृत केली आहे ती अशीः—

"यच्चाप्नोति यदादत्ते यच्चात्ति विषयानिह ।
यच्चास्य संततो भावस्तस्मादात्मेति गीयते ॥"

प्राचीन आर्यतत्त्वज्ञानाप्रमाणें जगताच्या आरंभीं त्याला कारणीभूत आत्मतत्त्व आहे. हें तत्त्व कदाचित शुद्ध कल्पनाजन्य (Abstract) सांकेतिक स्वरूपाचें (conventional) असेल. पण असा संकेत शास्त्रप्रामाण्याला आवश्यक आहे आणि त्याची आवश्यकता संपूर्ण ब्रह्मांडाचा आधिभौतिक, आधिदैविक आणि आध्यात्मिक अशा तिन्ही दृष्टींनीं विचार केला म्हणजे मनाला तेव्हां च पटणारी आहे. इतकें च नाहीं, तर या विचाराचे शेवटीं सदर कल्पनाजन्य (a priori) मूळ संकेताचें सत्यस्वरूप अनुभवजन्य (a posteriori) ज्ञानानें बुद्धीला गोचर होणारें आहे. ऐतरेयोपनिषदांत आरंभीं म्हटलें आहे,—"आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्"=मूळारंभीं, खरोखर, हा एक आत्मा च होता. "नान्यत्किंचन मिषत्"=त्याहून दुसरें कांहीं एक डोळे उघडून पाहणारें नव्हतें म्हणजे स्फुरत नव्हतें. अर्थात् हा आत्मा निरपेक्ष स्वरूपाचा एकमेवाद्वितीय होता. त्याचे ठायीं कसला हि अंगांगीभाव व शेषशेषीभाव नव्हता. म्हणजे तो विभाग न पावलेला अविभक्त, आणि द्विधा न झालेला अद्वैत होता. म्हणून त्याला तैत्तिरीयोपनिषदानें "असद्वा इदमग्र आसीत्" या प्रकारें 'असत्'=नसणारा, असा कल्पिला. जसा अद्वैत तसा असत; किंवा जसा असत् तसा अद्वैत. दोन्ही संज्ञा सारख्या च भावनिषेधक अभावस्वरूपाच्या (Negative) आहेत. अशा असतापासून पहिलें सत् जन्मास आलें—"ततो वै सदजायत।" पण त्यावर छांदोग्योपनिषदाला शंका आली आणि त्यानें आक्षेप घेतलाः "कथं वा असतः सज्जायेत" =असतापासून सत् कसें जन्मास येईल? कदापि येणार नाहीं. कारण तो जगताचा नियम नाहीं. जगताचा नियम 'नावस्तुनो वस्तुसिद्धिः'=अवस्तुपासून वस्तुसिद्धि नाहीं, असा आहे. म्हणून त्यानें दुसरा सिद्धांत मांडला—"सदेव सोम्य इदमग्र आसीत्"=मूळारंभीं, हे बाळा, हें केवळ सत् च होतें. आतां ही जाणीव जशी छांदोग्योपनिषदाला झाली

आणि तैत्तिरीयोपनिषदानें मान्य केली तशी अद्वैतवेदान्ताला न झाल्याकारणानें त्यानें अद्याप आपलें अद्वैतत्व सोडलें नाहीं, तसें च उराशीं घट्ट धरून ठेवलें आहे. तथापि त्या आत्मतत्वाला असत् म्हटलें काय किंवा अद्वैत मानलें काय, तें वस्तुतः सदसत् किंवा द्वैताद्वैत द्वंद्वसृष्टीच्या पलीकडे असल्याकारणानें त्याला या द्वंद्वांतील कोणती च एक कोटी लागू पडणार नाहीं हें उघड आहे. आणि म्हणून च नासदीयसूक्तानें सुरवातीला च " नासदासीन्नोसदासीत् "=मूळारंभीं तें असत् नव्हतें आणि सत् हि नव्हतें, असें विधान केलें आहे. अर्थात् तें अद्वैत नव्हतें आणि द्वैत हि नव्हतें. मग काय होतें ? कांहीं तरी होतें हें खास; पण नामरूपजगताच्या म्हणजे द्वंद्वांच्या व त्रिगुणांच्या पलीकडे निर्नाम, निर्रूप, निर्जगत्, निर्द्वंद्व, निस्त्रैगुण्य होतें. अशाला नांव काय द्यावें आणि त्याचा निर्देश कसा करावा ? त्याला आत्मा म्हटलें तरी खोटें, अनात्मा म्हटलें तरी खोटें. मग या दोहोंतून च जर एक शद्ब घ्यावयाचा तर ' असत् ' किंवा ' अद्वैत ' शब्दांप्रमाणें ' अनात्मा ' हा निषेधक स्वरूपाचा कांहीं अर्थबोध न करणारा शद्ब न घेतां त्याला आत्मा म्हटलें हें योग्य च झालें. पुनः तो अनात्मा नाहीं असें म्हटलें म्हणजे द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें आपोआप च आत्मा ठरतो. परंतु निर्द्वंद्वाच्या स्वरूपाप्रमाणें हा शब्द त्याला अर्थवादानें लागतो. कारण निर्द्वंद्वाचे ठायीं निर्गुणत्वाबरोबर निष्क्रियता आहे, आणि ' आत्मा ' हा शब्द आपल्या अंगभूत धात्वर्थानें (अत् गमने वा अन् श्वसने) गुणवाचक आणि क्रियावाचक आहे. त्याची व्याख्या लिंगपुराणांत केलेली सायणानें ऐतरेयारण्यकावरील भाष्यांत उद्धृत केली आहे ती अशीः—

" यथाप्नोति यदादत्ते यथात्ति विषयानिह ।
यथास्य संततो भावस्तस्मादात्मेति गीयते ॥ "

= ज्यार्थी हा या लोकीं विषय मिळवतो, ज्यार्थी हा तो विषय ग्रहण करतो, आणि ज्यार्थी हा त्या विषयांचा उपभोग घेतो; आणि ज्यार्थी असे विषय मिळविणें, ग्रहण करणें आणि उपभोगणें हा याचा संतत भाव असतो त्यार्थी हा 'आत्मा' या नांवानें गायला जातो.

असा आत्मा द्विविध आहे—(१) केवलात्मा—हा जगत्त्यागी संन्यासी आत्मा होय; आणि (२) जगदात्मा—हा जगद्भोगी संसारी आत्मा होय. तथापि त्याला आत्मा ही संज्ञा जगताच्या अपेक्षेनें च लावतां येणार हें निर्विवाद आहे. मग असें हें आत्म्याला आत्मत्व देणारें जगत् आहे किंवा नाहीं हा या पुढील प्रश्न आहे. कोणी केवलात्मवादी म्हणतील, 'जगत् नाहीं, केवल आत्मा आहे;'—हे अद्वैतवादी किंवा विवर्तवादी शुद्ध वेदान्ती होतः शंकराचार्य. तर उलट कोणी केवलजगद्वादी म्हणतील, 'आत्मा नाहीं, केवल जगत् आहे;'—हे उत्पादकोत्क्रांतिवादी किंवा गतिवादी शुद्ध शास्त्रज्ञ होतः हेन्री बर्गसाँ. हे दोन्ही पक्ष सारखे च एकांगी आहेत. त्यांहून वेदांचा पक्ष निराळा आहे. तो आत्मा मानतो आणि जगत् हि मानतो. केवलात्मवादी वेदान्त्यांना जगताच्या निषेधांत ब्रह्माची सिद्धि केव्हां च करतां येणार नाहीं. कारण सर्वगत ब्रह्म नित्य यज्ञांत प्रतिष्ठित असतें, यज्ञ हा कर्मसमुद्भव असतो, आणि कर्म हें जगताचें आत्मरूप असतें. केवलजगद्वादी शास्त्रज्ञांत जगताच्या आद्यन्तांच्या अभावीं जसा एका बाजूनें जगताच्या मूलस्थानीं असणारा आत्मा दिसणार नाहीं तसें दुसऱ्या बाजूनें जगतांत भरून जगताच्या बाहेर उरणारें ब्रह्म भासणार नाहीं. पण वेदांच्या ज्ञानमय दृष्टीला मात्र आत्मा, जगत्, ब्रह्म या त्रिपुटींतील एकमेकांचे संबंध सहज गोचर होतात आणि त्यांची त्यांना उत्तम व्यवस्था लावतां येते. अशा आत्म्यानें पाहिलें आपण लोकरंजन करावें—

"स ईक्षत लोकान्नु सृजा इति।" आणि त्यानें पृथिव्यादि ह्या लोकांचें सृजन केलें—"स इमाँल्लोकानसृजत।" या प्रकारें ऐतरेयोपनिषत् हें स्पष्ट जगत्सृजनवादी आहे, जगद्विवर्तवादी नाहीं.

जगद्विवर्तवाद हा आत्म्याच्या अद्वैतवादाला धरून निघतो आणि तो आत्म्याच्या सत्यत्वापुढें जगताला मिथ्या कल्पितो. त्याला जगताच्या नानात्वापेक्षां आत्म्याच्या एकत्वाची फार काळजी वाटते आणि हें एकत्व प्रस्थापित करण्याकरितां तो जगताचा सर्वथैव त्याग करण्यास प्रवृत्त होतो. परंतु वास्तविक रीत्या आत्म्याचें एकत्व स्थापन करण्याकरितां जगताचा त्याग करण्याची कांहीं गरज नाहीं. वेदांनीं आत्म्याचें अद्वितीय एकत्व मानून हि जगताचें रक्षण केलें आहे. असें जगत् द्वंद्वरूप आहे म्हणून सुखदुःखमय आहे आणि त्या द्वंद्वांत च जगताची सम्यक् धारणा आहे. वेदांनीं हें सर्व ओळखून मनुष्याचें अंतिम साध्य सुख ठरविलें आहे आणि त्याच्या प्राप्तीचा निश्चित मार्ग यज्ञ दर्शविला आहे—"स्वर्गकामोयजेत." वेदांच्या विरुद्ध बौद्धांनीं जगत् हें केवळ दुःखमय कल्पून—"सर्वं दुःखं दुःखं"—आणि मनुष्याचें अंतिम साध्य दुःखविलय सांगून यज्ञाला हरताळ लावला आणि नित्यानंदरूप आत्म्याला क्षणिक मानून—"सर्वं क्षणिकं क्षणिकं" शून्याच्या गर्तेत लोटलें—"सर्वं शून्यं शून्यं." त्यांतून अद्वैतवादी शंकराचार्यांनीं आत्म्याचा उद्धार केला पण जगताला त्या च जागीं नेऊन बसवून बौद्धांनीं निर्माण केलेलें तें शून्याचें स्थान भरून काढलें. या प्रकारें बौद्धांनीं जगत् आत्मशून्य केलें तर शंकराचार्यांनीं आत्मा जगच्छून्य केला. म्हणून हे अद्वैतवादी एका बाजूनें वैदिक दिसतात तर दुसऱ्या बाजूनें बौद्ध ठरतात. कारण त्यांना बौद्धाप्रमाणें च जगताची किंचिन्मात्र आस्था नसल्याकारणानें ते वेदांनीं आज्ञापिलेल्या जगद्धारणात्मक धर्माविषयीं पूर्णपणें उदासीन राहतात. ते यागाला तुच्छ लेखतात आणि

योगाची प्रतिष्ठा करतात; स्वर्गाला हलकें ठरवितात आणि अपवर्गाची महती गातात; कर्तव्याला गौण समजतात आणि चित्तशुद्धीचें स्तोम माजवितात; नियतकर्माला न्यूनता आणतात आणि व्यक्तिमोक्षाची तळी उचलतात; ऋणत्रयाला दृष्टिआड टाकतात आणि संन्यासाचें वैभव वाढवितात; आणि शेवटीं "यदैवैनं कदा च यज्ञ उपनमेदथाऽग्नी आदधीत, नश्वःश्वमुपासीत; को हि मनुष्यस्य श्वो वेद"—ज्या कोणत्या वेळीं याच्या मनांत यज्ञ करण्याची इच्छा उत्पन्न होईल त्यावेळीं त्यानें अग्नीचें आधान करावें, उद्यांची वाट पाहूं नये; कोणास ठाऊक मनुष्याची उद्यां उजाडेल किंवा नाही ?—हें शतपथांतील प्रवृत्तवादी मीमांसक याज्ञिकांचें वचन फेटाळून लावतात, आणि "यदहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत्"—ज्या कोणत्यावेळीं कोणाच्या मनांत विरजा येईल त्या च वेळीं तत्काल त्यानें प्रव्रज्या घ्यावी—हें जाबालोपनिषदांतील शून्यवादी विरक्त भिक्षूंचें वचन तोंडीस तोंड पुढें आणून आश्रमव्यवस्थेला आणि विशेषतः गृहस्थाश्रमाला धक्का देतात. सारांश, जें जें कांहीं वेद प्रतिपादतात तें तें सर्व हें अवमानतात असें म्हटलें असतां विशेष बाध येणार नाहीं.

'जगन्मिथ्या आहे' हा अद्वैतवेदान्ताचा मिथ्याभास आहे. त्याला वेदांत आधार नाहीं. वेदांमध्यें जगन्निर्मिति आहे आणि ती आत्म्यानें स्वकामनेनें हेतुपूर्वक योजिली आहे—"सोऽकामयत बहुस्यां प्रजायेय।" असा आत्मा जरी एक, अद्वितीय, निरपेक्ष अतएव अद्वैत असला तरी त्याला हेतु धारण करण्यास आणि जगत्सृजनास कांहीं अडचण नाहीं. कारण त्यायोगें त्याच्या एकत्वांत, अद्वितीयत्वांत, निरपेक्षत्वांत किंवा अद्वैतत्वांत किमपि बाध येत नाहीं. अद्वैतवादाला जें मोठें गूढ पडलें तें हें कीं आत्मा एकमद्वितीयं म्हटला म्हणजे तो जगताचें सृजन कसें करूं शकेल ? आतां तो एकमद्वितीयं

आहे यांत कसला च संदेह नाहीं. कारण त्यासंबंधीं नुसत्या उपनिषदांतून च नव्हे तर वेदांच्या संहितांतून हि " तस्माद्धान्यन्न परः किंचनास "=त्याच्या वांचून त्याच्या पलीकडे दुसरें कांहीं नव्हतें, अशा अर्थाचीं स्पष्ट वचनें आहेत. मग अशा एकमेवापासून जगतासारखें निराळें दुसरें कसें असावें, आणि तें कसें व्हावें? तें आहे असें म्हटलें कीं त्या एकमेवाचें अद्वैतत्व संपलें आणि तेथें द्वैत स्थापन झालें असा प्रसंग यावयाचा. पण हा अद्वैतवेदान्ताचा भ्रम आहे. आत्मा एकमेव असला तरी तो जगत् निर्माण करूं शकतो आणि पुनः आपलें एकमेवत्व वा अद्वैतत्व गमावीत नाहीं. मात्र त्या आत्म्याचें स्वरूप बरोबर वेदांनीं दर्शविल्या प्रमाणें आकलन करून घेतलें पाहिजे. अद्वैत म्हटलें कीं तेथें लांबून हि कोठें द्वैताचा वास येतां कामा नये अशी अद्वैतवेदान्त्यांची समजूत आहे. म्हणून अद्वैतवेदान्तानें त्या ठिकाणीं कसला हि अंगांगीसंबंध नाहीं, शेषशेषीसंबंध नाहीं, गुणगुणीसंबंध नाहीं किंवा धर्मधर्मीसंबंध नाहीं अशी कर्ममीमांसकाच्या उलट कल्पना केली, आणि ज्याअर्थी जगत् हें या सर्व संबंधांनीं युक्त, आत्म्याहून निराळें, आणि त्याच्याशीं सदा द्वैतभाव राखणारें आहे त्याअर्थी विवर्तानें तें स्वप्नवत् आभासरूप आहे, सर्वथैव मिथ्या आहे, त्याचें सत्यत्व केवळ अविद्येचें वा अज्ञानाचें फल आहे असा संकेत धारण केला. अर्थात् अद्वैतवेदान्ताचा हा संकेत आत्म्याच्या ठिकाणचें एकमेवत्व अगदीं कांटेकोर रीतीनें स्थापन करण्याकरितां निघाला हें उघड आहे. परंतु आत्मा आणि जगत् या दोहोंचा वास्तविक संबंध पाहिला म्हणजे त्याचा हा सर्व खटाटोप व्यर्थ दिसणार आहे. याच्या बुडाशीं बौद्धांनीं वैदिक मार्गाला विरोध करण्याकरितां जगताविषयीं ज्या विपरीत कल्पना उपस्थित केल्या त्या आहेत असें जरा बारीक दृष्टीनें पाहणारास तेव्हां च समजून येणार आहे. पुनः अद्वैत शब्दाचा धात्वर्थ घेतला आणि त्यावरून या प्रश्नाचा विचार केला तरी विवर्ताची कास

धरून जगताला मिथ्यात्व दिलें च पाहिजे असा पक्ष उत्पन्न होत नाहीं. अद्वैत म्हणजे द्वैताचा अभाव, जें द्वैत नव्हे तें. द्वैत म्हणजे जें द्विधाभूत होऊन दोनपणांत आलें तें. द्विधा होणें म्हणजे एकाचे तुटून दोन तुकडे पडणें. अशा द्वैधीभवनांत दोन्ही तुकडे समानगुणधर्मांचे असतात हें उघड आहे. जसें, नदीचा एक ओघ दोन पात्रांत फुटणें आणि त्याचे दोन ओहोळ घनणें. पण आत्मा आणि जगत् या दोहोंत अशा प्रकारचें द्वैधीभवन नाहीं. अर्थात् तेथें द्वैतत्व नाहीं. आत्म्याचे गुणधर्म निराळे, जगताचे निराळे. दोहोंमध्यें किंचित् हि सादृश्य नाहीं तर पूर्णपणें वैसदृश्य आहे. मग जेथें या दोहोंमध्यें द्वैतता च नाहीं तेथें आत्म्यासंबंधीं निराळी अद्वैतता कोठें उत्पन्न होते ? आणि जर झाली तर आत्मा आणि जगत् दोन्ही मिळून एक अद्वैत च आहे, त्याकरितां एक सत्य आणि दुसरें मिथ्या असण्याचें कारण च कोठें उरतें ? दोन्ही निरनिराळीं मानावयाचीं असलीं तर दोन्ही सारखीं च सत्य आहेत आणि निरनिराळीं मानावयाचीं नसलीं तर दोन्ही मिळून एक अद्वैत कायम च आहे.

या प्रकारें हे शांकर विवर्तवादी जगताला आभासात्मक ठरवून आत्म्याच्या अद्वैताचा जो एकमेव पुरस्कार करतात त्यांत ते त्याच्या प्रभुत्वांत बिघाड आणतात आणि त्याच्या पुढील कार्याला धक्का देतात. आत्मा एक आहे, अद्वितीय आहे, अविभक्त आहे, अविभाज्य आहे म्हणून सदैव अद्वैतरूप च आहे. तो केव्हां हि फुटला नाहीं आणि कधीं च फुटावयाचा नाहीं. हें निःसंशय सत्य आहे. त्याचें एकत्व शाश्वत आहे, नित्य आहे, अबाधित आहे, अविच्छिन्न आहे. यांत किंचित् हि शंका नाहीं. मग त्याचा संबंध जगताशीं कसा आहे ? आत्मा जितका सत्य आहे तितकें च जगत् हि सत्य आहे. तें मिथ्या नाहीं, त्रिवार मिथ्या नाहीं—" तत्सत्यं यदिदं किं च। " जर तें मिथ्या म्हटलें तर आत्मा हि मिथ्या मानावा लागेल. कारण ती आत्म्याची च *अवस्था*

आहे. ती आत्म्यापासून द्विधाभवनानें भिन्न होणारी नाहीं. तींत जो भेद दिसतो तो द्वैतानें आलेला नसतो. म्हणून तिला आत्म्यापासून दूर करून आणि मिथ्या ठरवून आत्म्याचें अद्वैतत्व प्रस्थापित होऊं शकणार नाहीं. आत्मे दोन नाहींत. आत्मा एक च आहे. आणि जगतें हि दोन नाहींत. जगत् एक च आहे. अशीं कोट्यावधी ब्रह्मांडें उदयास्त पावतील पण त्यायोगें जगताच्या एकत्वाला बाध येणार नाहीं. कारण जगत् ही आत्म्याची गत्यवस्था आहे. तस्थिवान् आत्मा गतींत आला कीं तो च जगद्वान् होतो, आणि त्यायोगें त्या ठिकाणीं स्थितिमान् आत्मा आणि गतिमान् आत्मा असें द्वंद्व निर्माण होतें. स्थितिमान् आत्मा (Being) हा आपल्या मूळच्या आत्मन् शब्दांत कायम राहतो आणि गतिमान् आत्मा (Becoming) हा निराळ्या जगत् या संज्ञेला यथार्थ पात्र होतो. द्वंद्व निराळें आणि द्वैत निराळें. जगतांत द्वैत नाहीं द्वंद्व आहे, आणि द्वंद्वांत जसें द्वैत आहे तसें त्याला प्रतियोगी अद्वैत आहे; म्हणजे द्वैताच्या अपेक्षेनें अद्वैत आणि अद्वैताच्या अपेक्षेनें द्वैत आहे. द्वैतांत दोनत्व आहे आणि द्वंद्वांत हि दोनत्व आहे. पण द्वैतांतील दोन समानगुणधर्मांचे असतात तर द्वंद्वांतील दोन विषमगुणधर्मांचे असतात. म्हणून द्वैतांतील दोन एकमेकांविषयीं सदैव स्पर्धा, द्वेष, शत्रुत्व, असहकार आणि कलहवृत्ति धारण करतात; व त्यांत जो बलवान् होईल तो दुसऱ्याला मारून आपण एकटें जिवंत रहावें आणि त्यांत च अद्वैतसुख भोगावें अशी आकांक्षा बाळगतो. अर्थात् येथें अद्वैतात्म्यांत जगत् नाहीं, कर्म नाहीं, यज्ञ नाहीं, प्रजा नाहीं, वृद्धि नाहीं, म्हणून ब्रह्म हि नाहीं. उलट, द्वंद्वांतील दोन परस्परांविषयीं प्रेम, अनुराग, मित्रत्व, साहचर्य आणि स्नेहभाव बाळगितात. म्हणून त्यांत सहोपचारित्वानें दोहोंची एकी होते आणि त्यापासून जें पुढें जगताचें पाऊल पडतें आणि प्रजेची अभिवृद्धि घडते तें च आत्म्याचें अंतिम ब्रह्म सिद्ध होतें.

वास्तविक रीतीनें पाहतां अद्वैततत्त्वज्ञानांत द्वैताला स्थान नाहीं. कारण तेथें त्याची उत्पत्ति च होऊं शकत नाहीं. अर्थात् तेथें जगताची हि निर्मिति नाहीं. मग हे अद्वैततत्त्ववादी जगताचा इतका विचार कां करतात आणि त्याला विवर्ताच्या भोंवऱ्यांत टाकून मिथ्या ठरविण्याचा अट्टाहास तरी कां धरतात ? तर जगत् हें त्यांना नको असलें तरी आहे आणि त्यांच्या पुढें अद्वैताच्या वाटेंत आडवें पडणारें आहे. त्याला कांहीं तरी उपायानें धाजूला सारल्या विना गत्यंतर नाहीं. उलट, जगताला एकट्या द्वैताशीं कांहीं कर्तव्य नाहीं आणि एकट्या अद्वैताला तर त्याचे ठायीं मुळीं च जागा नाहीं. त्याची सिद्धि द्वंद्वावर होते व द्वंद्व हें आत्म्याच्या बरोबर तितकें च स्वयंभु असतें. म्हणून च शुद्ध-द्वंद्ववादी सांख्यांनीं आपल्या प्रकृतिपुरुषांना अनादि म्हटलें आहे आणि त्यांचा च अनुवाद निर्द्वंद्ववादी भगवद्गीतेनें 'प्रकृतिं पुरुषं चैव विध्यनादी उभावपि ' असा केला आहे. द्वंद्व म्हणजे दोन दोन परस्पर सापेक्ष *आणि सहोपचारी विषम कोटींचें सहाभिव्यक्तत्व—'द्वौ द्वौ सहाभिव्यक्तौ.'* येथें एका वस्तूचे दोन समसमान तुकडे पडलेले नसतात तर दोन पृथक् वस्तु एकमेकींशीं संगत होऊन जगत्कार्य आणि ब्रह्मसिद्धि करण्याकरितां *एकसमयावच्छेदेंकरून आत्म्याच्या व्यक्तभावांत अभिव्यक्त झालेल्या* असतात. जसें; प्रकृति विरुद्ध पुरुष. या दोहोंत सर्व धावतींत विरोध आहे पण तो एकमेकांचे ठिकाणीं जें न्यूनत्व आहे तें दर्शविणारा *असल्याकारणानें त्या विरोधांत च दोहोंना उपकारक असें साहचर्याचें* बीज आहे. अर्थात् यावरून द्वैतांतील विरोध निराळा आणि द्वंद्वांतील विरोध निराळा ही गोष्ट उघड आहे. द्वैतांतील विरोध मारामारी करून एकमेकांचा नाश करणारा असतो; द्वंद्वांतील *विरोध संगतिकरण* घडवून एकमेकांना आनंदाचा लाभ देणारा होतो. एकाचें फल दोहोंवून एकाचा किंवा दोहोंचा नाश आणि अंतिम दुःखयोनि शून्य; दुसऱ्याचें

फल दोहोंतून तिसऱ्याचा जन्म आणि अंतिम आनंदयोनि ब्रह्म. द्वैतांतील दोन एका काळीं आणि एका स्थळीं एकमेकांसन्मुख सदैव युद्धाला सज्ज असतात. द्वंद्वांतील दोन क्वचित् एकाकाळीं व एकास्थळीं एकमेकांशीं संगतीनें राहतात किंवा क्वचित् एकाकाळीं भिन्न स्थळीं वा एका स्थळीं भिन्न काळीं एकमेकांच्या अपेक्षेनें उदय पावलेले दृष्टोत्पत्तीस येतात. आत्म्याच्या अव्यक्तभावांत हें द्वंद्व उमटत नाहीं पण तो व्यक्त झाल्याबरोबर पहिलें आत्मा आणि जगत् हें द्वंद्व उमटतें किंवा हें द्वंद्व उमटल्याबरोबर तो अव्यक्तभावांतून व्यक्तभावांत प्रकट होतो. असा आत्मा एक च आहे आणि जगत् हि एक च आहे. त्या दोहोंत जो भेद दिसतो तो अवस्थारूपानें असतो, वस्तुरूपानें नसतो.

आत्मा अद्वितीय आहे म्हणून एक आहे, एक आहे म्हणून अविभक्त आहे, अविभक्त आहे म्हणून अद्वैत आहे, अद्वैत आहे म्हणून निर्गुण आहे, निर्गुण आहे म्हणून निष्क्रिय आहे, निष्क्रिय आहे म्हणून निराकार आहे, निराकार आहे म्हणून निर्नाम आहे, आणि निर्नाम आहे म्हणून निर्वचनीय आहे. म्हटलें आहे, 'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह।' परंतु त्याला निरनिराळ्या काळीं निरनिराळ्या अवस्था प्राप्त होतात. मूळ तो कलिकालरूप कलियुगांत निजलेला असतो—"कलिः शयानो भवति;" नंतर द्वितीय युगांत द्वापरकालरूप जागृत होऊन उठून बसतो—"संजिहानस्तु द्वापरः;" पुढें तृतीय युगांत त्रेताकालरूप उठून उभा राहतो—"उत्तिष्ठंस्त्रेता भवति;" आणि शेवटीं चतुर्थ युगांत कृतकालरूप चारी दिशांना चालूं लागतो—"कृतं संपद्यते चरन्." आणि जेव्हां चालूं लागतो तेव्हां च तो खरा 'भगवान्' या नांवाला पात्र होतो. कारण कृत, त्रेता, द्वापर आणि कलि या चार युगांचें माहात्म्य मगाला म्हणजे मानवी दैवाला अनुलक्षून ऐतरेय ब्राह्मणांत येणेंप्रमाणें दर्शविलें आहे:—

" आस्ते भग आसीनस्य ऊर्ध्वं तिष्ठति तिष्ठतः ।
शेते निपद्यमानस्य चराति चरतो भगः ॥ "

=जो बसलेला असतो त्याचें दैव बसून जातें, जो उभा राहतो त्याचें उभें ठाकतें, जो आडवा पडतो त्याचें आडवें होतें, आणि जो चालूं लागतो त्याचें चालत राहतें. या प्रकारें पहिल्या काळांतील आपल्या मूळ निद्रितावस्थेंत असणारा जो आत्मा तो कसा दिसत असेल याचें वर्णन उपनिषदांतून वगैरे जागोजाग आहे. या अवस्थेंत तो असद्रूप असतो—" असद्वा इदमग्र आसीत, " अनृतमय असतो–" सत्यं चानृतं सत्यमभवत्, " पाण्यांत बुडलेला असतो–" आपो वा इदमग्रे सलिलमासीत्, " तमांत गढलेला असतो–"तमो वा इदमग्र आसीदेकम्." इतकें च नाहीं तर अगदीं मृत्यूनें ग्रासलेला म्हणजे मेलेल्या सारखा असतो–" नैवेह किंचनाग्र आसीन्मृत्युनैवेदमावृतमासीत्. " जगताची अधिक चिंता बाळगणाऱ्या मनूनें तर हें वर्णन पुढील प्रमाणें अति. भीषणप्रद केलें आहे—

" आसीदिदं तमोभूतमप्रज्ञातमलक्षणम् ।
अप्रतर्क्यमविज्ञेयं प्रसुप्तमिव सर्वतः ॥ "

=आरंभीं हें सर्व बाजूंनीं तमानें व्यापलेलें, कांहीं ओळखण्याचें चिन्ह नसल्याकारणानें ओळखूं न येण्यासारखें, तर्काच्या पलीकडे ज्ञान न होण्यासारखें, आणि अगदीं गाढ निद्रित असल्यासारखें होतें. अशा ह्या भीषण स्थितींत कोणाला भय वाटणार नाहीं ? म्हणून त्या विचाऱ्या आत्म्याला भय वाटलें यांत नवल नाहीं—"सोऽबिभेत् तस्मादेकाकी बिभेति." अद्यापि हि एकटा मनुष्य जो अंधारांत भितो त्याचें कारण हें च ! सारांश, आत्म्याची ही मूळारंभींची सुषुप्तावस्था मोठीशी स्पृहणीय होती असें नाहीं. निदान त्याला तरी ती मुळीं च मानवली नाहीं

हें खास. मग मनुष्यानें जगताचा व संसाराचा कंटाळा करून ती जाणण्याची व प्राप्त करून घेण्याची किती धडपड केली तरी त्यापासून त्याला कांहीं लाभ होईल असें नाहीं. कारण त्या आत्म्यानें च स्वतः ती लवकर टाकून दिली व तो जागृतावस्थेंत आला. जागृतावस्थेंत येऊन जो तो हालचाल करूं लागला किंवा हालचाल करूं लागल्या बरोबर तो जो जागृतावस्थेंत आला तें च जगताचें सृजन झालें. अर्थात् जगताचें सृजन म्हणजे दुसरें कांहीं नाहीं तर मूळ सुषुप्तींत असलेल्या आत्म्याची जागृतावस्था होय. तींत वर सांगितल्याप्रमाणें प्रथम तो उठून बसला, नंतर उभा ठाकला, आणि शेवटीं चालूं लागला. उठून बसून उभा ठाकेपर्यंत तो स्वप्नावस्थेंत होता म्हणजे अर्धवट जागा अर्धवट झोंपेंत असा होता, आणि चालूं लागला तेव्हां खरा जागृतींत आला. ह्या त्या परमात्म्याच्या मूळ तीन अवस्था पुढें प्रत्येक जीवात्म्याला शरीराचा आश्रय करण्यांत कशा प्राप्त होतात याचा ऐतरेयोपनिषदानें निर्देश केला आहे तो पुढें यथाप्रसंगीं दर्शविण्यांत येईल. मात्र येथें तूर्त इतकें सांगितलें म्हणजे पुरें कीं जो मूळ आत्मा बहुत काळ गाढ सुषुप्तींत होता तो च पुढें स्वप्नसृष्टींत उतरला आणि शेवटीं तो च जागृतींत आला व पूर्णपणें जगताच्या व्यवहारांत ब्रह्माच्या मार्गामध्यें मग्न होऊन गेला.

आतां आत्म्यानें जगत्सृजनाच्या वेळीं जी आपले ठायीं पहिली हालचाल सुरू केली ती त्या अव्यक्तमूर्तीच्या संपूर्ण देहाला अनुलक्षून होती कां त्यांतील कांहीं भागाला होती हा निराळा प्रश्न आहे. कांहींच्या मतें ती संपूर्ण देहाला अनुलक्षून होती. या स्थितींत तो आत्मा सुषुप्तींतून जो जागृतींत आला तो सगळाच्या सगळा जगद्भाव पावला. येथें मूळ जो केवलात्मा तो अंशमात्रानें हि स्वस्थितींत राहिला नाहीं तर पूर्णपणें जगदात्मा झाला. अर्थात् हा त्याचा सर्वांशानें आत्म-

यज्ञ होय. ज्याप्रमाणें एखादें वृक्षबीज जमीनींत रुजलें म्हणजे त्यांतून प्ररोह उत्पन्न होतो आणि त्याच्या बुडाशीं फुटणाऱ्या असंख्य मुळ्यांत त्या मूळ बीजाचें रूप पार कोणीकडच्या कोणीकडे बदलून जातें त्याप्रमाणें त्या आत्मबीजांतून निघणाऱ्या जगद्वृक्षांत त्या मूळ आत्म्याचा कांहीं च मागमूस रहात नाहीं. आतां तो आत्मा जगतांत सारखी वृद्धि पावून प्रह्माच्या मार्गाला लागतो व शेवटीं परिपक्व झालेल्या अंतिम फलाच्या ठायीं पुनरपि बीजरूपानें आपल्या मूळच्या आकाराला प्राप्त होतो. पण आतां हीं बीजें संख्येंत गणति करतां येणार नाहीं इतकीं अनंत असतात. हें च त्या मूळ एका परमात्म्याचे अंशरूपानें असंख्य जीवात्मे होत. त्यांतील प्रत्येक जीवात्मा परमात्मपदाला जावा अशी त्या ठिकाणीं शक्ति असते पण तिचा स्फोट क्रियारूपानें व्हावा लागतो व त्याकरितां त्याला सर्वस्वी जगताचा आश्रय करणें भाग पडतें. असा हा मूळचा एकमेवाद्वितीयं परमात्मा यद्यपि जगद्भावांत येऊन अनेक जीवात्म्यांचे ठायीं ठाण मांडून बसला तरी तो आपलें तें मूळचें एकमेवाद्वितीयत्व सोडीत नाहीं. कारण तो या सर्व रूपांतरांत आपणाला कोणी समानगुणधर्माचा प्रतिस्पर्धी निर्माण करीत नाहीं, कीं त्याच्याशीं द्वैतानें सतत कलह करीत बसावें. त्याचें जगताशीं कधीं च वैर नसतें. कारण त्याचा जगताशीं कधीं च द्वैतभाव नसतो. जगत् ही त्याची च एक उज्ज्वल अवस्था आहे आणि ती त्यानें स्वकामनेनें योजून आपल्याला प्राप्त करून घेतली आहे. ज्या प्रमाणें एखादा मनुष्यप्राणी जो गर्भांत असतो तो च जन्मास येतो, तो च बाल्यांत वाढतो, तो च तारुण्यांत शिरतो, आणि तो च वार्धक्याला प्राप्त होतो. त्या च प्रमाणें आत्म्याचे हि हे अवस्थाभेद त्याला फोडून आणि त्याचे तुकडे पाडून त्याला द्वैतभावांत आणीत नाहींत तर या सर्व अवस्थांतरांत त्याचें अद्वैतत्व जसेंच्या तसें शाश्वत कायम राखतात. सारांश, आत्मा आणि जगत् हें

द्वैत नाहीं: जगत् आणि ब्रह्म हें द्वैत नाहीं, आणि ब्रह्म आणि आत्मा हें हि द्वैत नाहीं. तर आत्मा–जगत्–ब्रह्म हें सर्वच्या सर्व एक शुद्ध निर्मळ अद्वैत आहे किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे द्वैताद्वैताच्या पलीकडे निर्द्वंद्व आहे.

ही जगन्निर्मितीसंबंधीं एक कल्पना झाली. दुसरी कल्पना अशी कीं मूळ आत्म्याचे जर चार पाद किंवा अंश कल्पिले तर त्यांपैकीं तीन पाद बाहेर राहून फक्त एका पादांत जगताला चलून मिळतें. हें मत वेदांतील पुरुषसूक्तांत ग्रथित आहे—"पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि"=ह्याचा एक पाद म्हणजे चतुर्थांश संपूर्ण भूतजातांत आहे व तीन पाद म्हणजे बाकीचे तीन अंश द्योतनात्मक अमृतांत किंवा अमृतरूप स्वप्रकाशांत आहेत, आणि ह्याचा च अनुवाद गीतेनें येणेंप्रमाणें केला आहे—"विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत्"=मी हें सर्व जगत् माझ्या एका अंशभागानें व्यापून राहिलों आहे. या कल्पनेप्रमाणें मूळ आत्मा सबंधच्या सबंध जगद्भावांत येत नाहीं तर अंशमात्रानें येतो. अर्थात् अद्वैतवेदान्ताच्या मार्गांत ही एक मोठी च धोंड उत्पन्न होते. कारण या कल्पनेप्रमाणें त्या अक्षरशः अविभाज्य आणि अविभक्त अद्वैतात्म्यांतून चार तुकडे पाडून त्यांतील एका तुकड्यांत जगताला स्थान देण्यांत येत आहे. तथापि ह्या वेदान्ताजवळ जी विवर्ताची यक्षिणीची कांडी आहे तिच्या मदतीनें त्याला ह्या सर्व भ्रामक कल्पनांना मायेच्या सदरांत घालून त्यांचा पूर्ण निरास करतां येतो. आतां या एकांशांतील जगत्सृजनाच्या कल्पनेप्रमाणें केवलात्मा आणि जगदात्मा हें द्वंद्व पहिल्या पूर्णांशांतील जगत्सृजनाच्या कल्पनेप्रमाणें भिन्नकाळच्या अवस्थांतरानें निघत नाहीं तर एका च काळीं एकसमयावच्छेदेंकरून अभिव्यक्तता पावतें. म्हणून त्या दोहोंतील मूर्तामूर्तांच्या, चरस्थिरांच्या, वा गतिस्थितींच्या दोन दोन कोटी एकदम एका च वेळीं कार्यकारी असलेल्या

दृष्टोत्पत्तीस येतात. तथापि येथें अवस्थांतरानें काय किंवा अंशभेदानें काय भेदांत अभेद आणि अभेदांत भेद कसे असतात हें पुरुषसूक्ताच्या प्रारंभीं केवलात्मा आणि जगदात्मा या उभयतांचें मिळून आदिपुरुषाच्या निर्द्वंद्वरूपाचें जें वर्णन केलें आहे त्यांत उत्तम प्रकारें पहावयास मिळणार आहेः—

" सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात् ।
स भूमिं विश्वतो वृत्वात्यतिष्ठद्दशांगुलम् ॥
पुरुष एवेदं सर्वं यद्भूतं यच्च भव्यम् ।
उतामृतत्वस्येशानो यदन्नेनातिरोहति ॥
एतावानस्य महिमातो ज्यायांश्च पुरुषः ।
पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि ॥
त्रिपादूर्ध्व उदैत्पुरुषः पादोऽस्येहाभवत्पुनः ।
ततो विष्वङ्व्यक्रामत्साशनानशने अभि ॥
तस्माद्विराळजायत विराजोऽधि पुरुषः ।
स जातोऽत्यरिच्यत पश्चाद्भूमिमथो पुरः ॥ "

—मूळारंभीं जो परमात्मपुरुष होता त्याला हजारों डोकीं, हजारो डोळे, आणि हजारो पाय होते. हें त्या अव्यक्तमूर्तीचें वर्णन जगतांतील नाना व्यक्तमूर्तींमधील मानवमूर्तींचें रूप पाहून केलें आहे हें उघड आहे. तो परमपुरुष इतका मोठा होता कीं त्यानें या भूमीला सर्व बाजूंनीं अन्तर्बाह्य व्यापून शिवाय तो बाहेर दहा अंगुळें उरला. दहा अंगुळें म्हणजे जशाचा तसा पूर्ण, एक हि अंगुळ कमी नाहीं असा दशदशांशांनीं उरला. अर्थात् या उक्तींत 'पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते' या शांतिमंत्रांतील अर्थाचा च ध्वनि आहे. पुनः येथें त्यानें जें विश्वाला सर्वस्वी आवृन व्यापिलें तें त्याचें विश्वव्यापकत्व (*Immanence*), आणि

तो जो बाहेर दहा अंगुळें उरला तें विश्वातिरिक्तत्व (Transcendence) होय. असा तो विश्वव्यापकत्व आणि विश्वातिरिक्तत्व या व्यापनद्वंद्वाला धारण करून राहिला हें स्पष्ट आहे. यांत जें त्याचें विश्वातिरिक्त स्वरूप तो तास्थिवत् केवलात्मा, व जें विश्वव्यापक स्वरूप तो जगद्वत् व्यवहारविशिष्ट आत्मा होय. या व्यवहारविशिष्ट जगदात्म्याचें वर्णन सदर ईशावास्योपनिषदाच्या चालू पहिल्या मंत्राच्या पहिल्या ओळींत आहे. आतां हें जें सर्व वर्तमान, भूत, भविष्य आहे तें हा एकटा कालपुरुष आहे. आणि ज्याअर्थी हा अन्नसृष्टीच्या म्हणजे मर्त्य जगताच्या पलीकडे आहे त्याअर्थी तो च खरा अमृतत्वाचा ईश आहे. जो जगताचा ईश तो च अमृतत्वाचा ईश म्हटला म्हणजे साहजिक च मृतामृतद्वंद्वाच्या पलीकडे त्या द्वंद्वाला व्यापून निर्द्वंद्व ठरतो. इतका च त्याचा अन्नरूप जगताच्या अंतिमापर्यंत महिमा दृग्गोचर होण्यासारखा आहे. पण वास्तविक रीत्या हा आदिपुरुष त्या आपल्या महिमाच्या हि पलीकडे आहे. याचा केवळ एक पाद या मर्त्य जगतांतील भूतजातांत आहे व बाकीचा तीनचतुर्थांश भाग दिव्य अमृतांत आहे. या तीन पादांनीं हा परमपुरुष ऊर्ध्वभागीं उदित असतो आणि केवल एका पादानें या सृष्टींत पुनः पुनः अविर्भाव पावतो. त्यांत तो संपूर्ण साशनानशन म्हणजे जीवाजीव किंवा सचेतनाचेतन (साशन=खाणारें जग=Animate World, आणि अनशन=न खाणारें जग=Inanimate World) सृष्टीला व्यापून टाकतो. अर्थात् सदर उपनिषदांतील चालू मंत्रांत 'ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किंच जगत्यां जगत्' हें जें त्याचें वर्णन आहे तें केवळ त्याच्या ह्या एका पादाला अनुलक्षून आहे

उघड आहे. अशा त्या दिव्य परमेष्ठीस्वरूप आदिपुरुषापासून 'विराट्' जन्मला. आणि विराटाच्या ठायीं पुढें 'पुरुष' म्हणजे समष्टिस्वरूप जगदात्मा जन्म पावला. हा एका पुरुषा-

पासून मध्यंतरीं विराटाच्या द्वारें दुसऱ्या पुरुषाचा जन्म होय. अर्थात् हा मधला विराट म्हणजे त्याची जायारूपी वैराटी प्रकृति च होय. तिच्या पोटीं तो परमपुरुष आपलें पुनर्जनन करून घेतो आणि 'जाया-यास्तद्धि जायात्वं यदस्यां जायते पुनः' या न्यायानें तिचें जायात्व सिद्ध करतो. अशा ह्या विराटजन्य समष्टिपुरुषानें जन्म पावल्याबरोबर आपणास आत्यंतिक रीतीनें रिक्त करून घेतलें आणि त्या रिक्तत्वाच्या पाठोपाठ ही भूमि आणि तीवरील प्राणिमात्रांचे देह यथासांग उदयास आले. आतां हें समष्टिपुरुषाचें आत्मयज्ञानें झालेलें अतिरिक्तत्व कसें असेल तर जसा एखादा मुंगी आणि माशी यांच्या जातींतला वळू नर आपापल्या राण्यांच्या ठायीं आपलें पौरुष रेत पूर्णपणें रिक्त करतो आणि शेवटीं निकामी होऊन मरून पडतो त्याप्रमाणें. सारांश, मूळ निर्द्वंद्व-स्वरूपी परमपुरुषानें आपलें विराटरूप प्रकट करून आणि त्यांतील द्वंद्वांत उतरून हें जगत कसें निर्माण केलें त्याचें हें अति भव्य आणि उदात्त वर्णन आहे. या निर्द्वंद्वाचें माहात्म्य इतकें आहे कीं त्याच्या एका अंशमात्रांत हें संपूर्ण चराचर विश्व सामावून जातें. पण जावत्कालपर्यंत तें द्वंद्वांत प्रकट होत नाहीं तावत्कालपर्यंत तें अव्यक्त असतें. द्वंद्वांत त्याला व्यक्तभाव येतो व येथें च त्याच्या विराट् स्वरूपाची ओळख पटते. अर्थात् विराट् म्हणजे मूळच्या अव्यक्त आत्म्याची व्यक्तिसंपन्नता. आत्म्याला ही व्यक्तिसंपन्नता तो प्रकृति पावून गतिमत्त्वांत आला कीं प्राप्त होते व तेथें च त्याला 'सूर्यस' (सृः + यः) ही संज्ञा यथार्थ-त्वानें लागूं पडते. असा हा व्यक्त आत्मा आतां द्वंद्वरूप दिसूं लागतो आणि जगताला धरून पहिलें द्वंद्व तस्थिवत् आणि जगत् हें असतें. म्हणून च त्या सूर्याला वेदांत सर्व स्थावर जंगम पदार्थांचा आत्मा म्हटला आहे—"सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च ।" द्वंद्वांतील दोन कोटीं-मध्यें हा आत्मा एका कोटींतील अमृतत्वाचे ठायीं ऊर्ध्वस्थित असतो

तर दुसऱ्या कोटींतील मृतत्वाचे ठायीं सर्व स्थावरजंगम पदार्थांत खालीं उतरतो. अशा या दोन्हीं कोटींना धारण करणारा 'सूर्य' नामक जो व्यक्ताला त्याला च येथें पुरुषसूक्तांत 'विराट्' हें नांव दिलें आहे. विराट्=ज्याचे ठिकाणीं विविध वस्तु विराजमान होतात तो. हा विराट् पुनः आपल्या खालीं आपल्या पोटांत एक लहान समष्टिपुरुष निर्माण करतो. तो पुरुष जगताच्या धारणेला साक्षात् उपयोगी पडतो. कारण या पुरुषाला समांतर प्रकृति असते. ती त्रिगुणात्मिका प्रकृति त्याचे समवेत जायारूप होऊन खेळूं लागली कीं तो पुरुष त्या आपल्या जायेच्या ठायीं मागें दर्शविल्याप्रमाणें आत्मयज्ञ करून जगताचा वृक्ष निर्माण करतो आणि पुढें प्रजेच्या प्रसूतींत ब्रह्मफलाला मार्ग करून देतो. म्हणून च येथें त्यानें जन्म पावल्याबरोबर ही जीवाजीवसृष्टि निर्माण करण्या-करितां आपणांस अतिशयित्वानें रिक्त करून घेतलें असें म्हटलें आहे.

आत्म्यानें जगत् सृजन केलें हें खरें. पण आत्मा तर एक आणि अद्वितीय, अद्वय आणि अद्वैत, अव्यय आणि अव्यक्त, निष्क्रिय आणि निर्विकल्प, निर्गुण आणि निराकार, निरपेक्ष आणि निर्विकार. मग हें सृजन व्हावें कसें ? अद्वैतवेदान्ताला हें मोठें च कोडें येऊन पडलें. आणि त्यानें तें सृजन झालें च नाहीं असें ठरविलें. पण मग जग आहे त्याची वाट काय ? तर तें स्वप्न आहे, माया आहे, मिथ्या आहे, अविद्या आहे, अज्ञान आहे. परंतु " प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य संभवामि पुनः पुनः " मी माझ्या प्रकृतींत अवस्थित होऊन पुनः पुनः संभवतो असें गीतेंत म्हटलें आहे ती प्रकृति कोण ? तर प्रकृति हि माया, मिथ्या, अविद्या व अज्ञान च होय. सारांश, जग जें आहे म्हणून वाटतें तें केवळ अज्ञानाचें लक्षण आहे, ज्ञानतः जग अशी वस्तु च नाहीं. जें कांहीं आहे तें एक ब्रह्म आहे व तें असें आहे कीं 'नेह नानास्ति

किंचन ' त्या ठिकाणीं किंचित् हि नानात्व नाहीं. हा च अद्वैतवेदान्ताचा मायावाद किंवा विवर्तवाद. शंकराचार्यांनीं शारिरभाष्याच्या आरंभीं या मायावादाचा उपन्यास करून पुढील बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रांत सर्वत्र त्या मायेचें दर्शन घेण्यास वाचकाला अगोदर च मोठ्या दूरदर्शित्वानें दिव्य दृष्टि देऊन ठेवली आहे. तथापि ब्रह्मसूत्र हें षड्दर्शनांपैकीं एक दर्शन आहे आणि सर्व साहीं दर्शनें आस्तिक्यवादी म्हणजे वेदांना मानणारीं आहेत. वेदांत तर कोठें विवर्तवाद नाहीं आणि मायावाद नाहीं. वेदांत सर्वथैव आत्मकामेनें जगत्सृजन आहे —' सोऽकामयत. ' अर्थात् षड्दर्शनामध्यें जगताच्या सृजनाला अनुलक्षून उत्पन्न होणारे आरंभवाद आणि परिणामवाद हे आहेत. सांख्यांनीं परिणामवाद घेतला आणि त्याची संख्येंत अखेरी दर्शविली, तर वैशेषिकांनीं आरंभवाद स्वीकारला आणि त्याची विशेषभावांत वर्गवारी करून दाखविली. म्हणून यद्यपि हे जगत्तत्त्ववादी असले तरी त्यांच्या जगतांत एकमेव आत्म्याला स्थान नाहीं; कारण त्याचें तेथें प्रयोजन नाहीं. तथापि त्यांच्या जगतांत नाना पुरुषात्मे किंवा आत्मपुरुष आहेत आणि ते च पुढें जीवात्मे म्हणून वेदान्तांत उतरले आहेत. यावरून त्यांना आपल्या जगतांत आत्मपुरुष नको होते असें नाहीं तर ते अनेक पाहिजे होते हें मुख्य महत्त्वाचें आहे. म्हणून च ज्याअर्थी वैशेषिकांनीं आपल्या दर्शनांत ' नेहैकास्ति किंचन ' हा पक्ष धारण करून जगत् सांगतांना आत्मा बाजूस ठेवला त्याअर्थी आतां त्या कणादशत्रूंनीं ' नेह नानास्ति किंचन ' या पक्षाचा अंगीकार करून आत्मा सांगतांना जगत् झिडकारलें इतकें च नाहीं तर सर्वस्वी त्याचें अस्तित्व च काढून घेतलें. कणादांचा नानात्ववाद हा शुद्ध जगतापुरता आहे आणि तो त्यांनीं सांख्यांपासून च उचलून पुढें चालविला आहे. द्वंद्ववादी सांख्यांनीं आपल्या मूलप्रकृतिपुरुषद्वंद्वांत मूळच्या एका आत्म-

पुरुषाला अनेक पुरुषांस्यांत फोडिलें आणि तें च पुढें नानात्ववादी वैशेषिकांनीं आपल्या गुणविशेषांत कायम केलें. याच्या उलट अद्वैतवादी शंकराचार्यांचा एकत्ववाद हा शुद्ध आत्म्यापुरता आहे. म्हणून कणादांच्या जगतांत आत्मा हा जसा नवभावद्रव्यांत एक द्रव्यरूप आहे तसें शंकराचार्यांच्या विवर्तांत जग हें मोहमयसृष्टींत शुद्ध मायारूप आहे.

अद्वैतवेदान्ताप्रमाणें जगत् उत्पन्न झालें च नाहीं. तें उत्पन्न झालें असें मानणें हें आत्म्याच्या अद्वैतत्वाला धक्का देण्यासारखें आहे. म्हणून तें अज्ञान आहे, अविद्या आहे. जगताचा हा सर्व दृश्य पसारा शुद्ध मायाजाळ आहे, मृगजलवत् आभास आहे, मोहमय गारुड आहे. भ्रमाचा भोपळा आहे. ही सत्यसृष्टि नाहीं, स्वप्नसृष्टि आहे. पण हें मत वेदांना सर्वथैव अमान्य आहे. वेद हे निःसंदिग्धपणें जगताची उत्पत्ति कथन करतात. वेदांच्या मतें मूळ आत्म्याला जगत निर्माण करण्याची प्रबळ इच्छा झाली. ही च त्याची एकमेव कामना—"सोऽकामयत." अर्थात् या कामनेनें मूळारंभीं जें त्याचें मन प्रसुप्त होतें तें जागृत झालें व तो मन्युदेव म्हणालाः "लोकान्नु सृजा इति." असा इच्छा करणारा आणि कामना धरणारा आत्मदेव ज्ञानमय होता. म्हणून च त्याला इच्छा करतां आली आणि कामना धरतां आली. इच्छा हें मनाचें कार्य आहे व ज्ञान हें बुद्धि किंवा महान् यांचें लक्षण आहे. अशा महान् आणि मन यांच्या दरम्यान् अहंकार आहे व त्याच्या समवेत या तिहींच्या संमिश्रणानें बनलेलें चित्त आहे. अहंकाराच्या योगें त्याला 'एकोऽहं' ही जाणीव झाली व त्याबरोबर त्याच्या चित्ताच्या सर्ववृत्ति मूळ ज्या समाहितावस्थेंत होत्या त्या व्युत्थितावस्थेंत आल्या आणि आतां तो बहु होण्याच्या प्रयत्नाला लागला–" बहुस्यां प्रजायेयेति. " या प्रकारें एकत्वांतून बहुत्वांत येण्याच्या ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न या एकाखालीं एक पायऱ्या आहेत व त्यांवर जानाति, इच्छति,

यतते या एकापुढें एक क्रिया आहेत. अशा प्रयत्नांत तो आत्मा जो कार्यकारी झाला ती च त्याची तपश्चर्या. अशी तपश्चर्या करून त्यानें जें आत्मबल वाढविलें त्याचें च पर्यवसान जगत्सृजनांत झालें—"स तपोऽतप्यत। तपस्तप्त्वा इदं सर्वमसृजत." अशी ही ज्ञानापासून कर्मापर्यंत एक च एक परिणालिका आहे आणि ती अभेद्य म्हणजे अद्वैतरूप आहे. कारण वस्तूपासून वस्तुभाव निराळा नसतो. तो च तिचा स्वभाव आणि ही च प्रकृति. अशी आत्म्याची प्रकृति हें ज्ञान, ज्ञानाची प्रकृति इच्छा, इच्छेची प्रकृति यत्न, यत्नाची प्रकृति क्रिया, आणि क्रियेची प्रकृति गत्यात्मक जगत् होय. म्हणून मूळ केवलात्मा ज्ञानमय म्हटला कीं तो च इच्छामय होतो, तो च यत्नमय दिसतो, तो च क्रियामय ठरतो, आणि तो च शेवटीं जगद्भाव पावून जगदात्मा बनतो. अर्थात् अशा आत्म्यापासून ज्ञान, ज्ञानापासून इच्छा, इच्छेपासून यत्न, यत्नापासून कर्म आणि कर्मापासून जगत् निराळें करणें व त्या सर्वांना द्वैताच्या सदरांत काढून आत्म्याच्या ह्या एक च एक परिणालिकेचें अद्वैत विघडविणें हें जगताच्या काय किंवा आत्म्याच्या काय दृष्टीनें अयोग्य आहे. अद्वैतवेदान्तानें विवर्ताचा आश्रय करून जर कांही केलें असेल तर आत्म्यापासून त्याचें ज्ञान हिरावून घेतलें, ज्ञानापासून इच्छा बाजूला सारली, इच्छेपासून यत्नाला भिन्न लेखिलें, यत्नापासून कर्माची फारकत केली आणि कर्मापासून जगताला निराळें काढून मायेच्या अज्ञानांधकारांत कायमचें ढकलून दिलें. तथापि अद्वैतवेदान्तानें यांत जगतापुढें आपलें स्वतःचें अज्ञान प्रकट केलें आणि अविद्या नाचविली, जगताचें मिथ्यात्व सिद्ध केलें नाहीं. उलट सांख्यतत्त्वज्ञानानें च जगताचें तत्त्व अवलोकन करतांना ही च प्रणालिका जशीच्या तशी सत्यत्वानें पुढें ठेवली व तींतून प्रकृतीपासून म्हणजे आत्म्याच्या आत्मभावापासून एका बाजूनें अध्यात्माच्या दृष्टीनें महान्, अहंकार, मन, आणि दशेंद्रियें निर्माण केलीं

व दुसऱ्या बाजूनें आधिभौतिक दृष्टीनें पंचमहाभूतें काढून दाखविलीं; व त्या दोहोंना जोडणाऱ्या मध्यंतरीं पंचतन्मात्रांची सिद्धता करून प्रकृतीसह चोवीस् तत्त्वांचा विस्तार सांगितला आणि द्वंद्वाच्या नियमा-प्रमाणें या संपूर्ण चलसृष्टीला तोलून धरणारा एक अचलथाटाचा पुरुष-गट कायम केला. अर्थात् हा विस्तार सर्वतोपरी वेदांच्या भूमिकेवर दर्शविण्यांत आला आहे. वेदांनीं जें सृजनकर्म कथन केलें त्याचें च हें पृथक्करणपूर्वक तत्त्वविवेचन आहे, त्यांत निराळें दुसरें कांहीं नाहीं.

जगत् निर्माण कसें झालें ? आत्म्याला कामना झाली कीं आपण जगत् निर्माण करावें. त्याबरोबर त्याचे ठायीं माया आणि प्रकृति हें द्वंद्व उमटलें. माया ही कोटी अचल आणि प्रकृति चल होय. अद्वैत-वेदान्ताला माया मान्य आहे, जगत् अमान्य आहे; व मायेला च तो प्रकृति समजत आहे. पण माया निराळी आणि प्रकृति निराळी. माया मानल्यानें त्याचें अद्वैतत्व विघडत नाहीं पण जगत् मानल्यानें विघडतें. पण जगत् हें मायेचें च प्रकट रूप आहे. मग येथें एखादा अद्वैतवेदान्ती म्हणेल ठीक, आम्हीं तरी जगताला च माया मानतों. पण त्याच्या मायेचा अर्थ निराळा आहे. तो माया म्हणजे अज्ञान, अविद्या, मिथ्याभास समजतो. येथें माया म्हणजे आत्म्याची अचल गुणशक्ति (Static force) होय. ह्या शक्तीचे ठायीं जी पुढील क्रियेची उपपन्नता (Potentiality) असते तिला क्रियाशक्तींत म्हणजे प्रकृतींत संपन्नता (Actuality) येते. प्रकृति=प्रकर्षानें कृति किंवा प्रकृष्ट कृति. ही चलशक्ति (Dynamic Force) होय. या प्रकृतीचें कर्मफल म्हणजे च जगत्. अर्थात् तें माया नाहीं व मिथ्या नाहीं तर सर्वतोपरी सत्य आहे; आत्म्याइतकें सत्य, ब्रह्माइतकें सत्य आहे. आतां वैदिक परिभाषेंत माया शब्दाचे अर्थ अनेक असल्यामुळें या शब्दप्रयोगानें पुष्कळ वेळां घोटाळा उत्पन्न होण्याचा आणि हेत्वाभास घडण्याचा संभव आहे. एका ऋग्वे-

दांत हा शब्द शेंकडो वेळां आलेला आहे आणि त्याचे अर्थ भिन्न भिन्न आहेत पण एकांतून एक निघण्यासारखे आहेत. तेथें त्याचा मुख्य अर्थ निर्मायक शक्ति (Creative Power) असा आहे. हा शब्द पूर्वी व्युत्पादिल्याप्रमाणें मा+या असा सरळ आहे, किंवा मा=निर्माण करणें (to create) या धातूपासून बनला आहे. सृष्टिनिर्माणकर्त्या परमेश्वराच्या अव्यक्तभावांत त्याची निर्मायक शक्ति सुद्धां अव्यक्त म्हणजे गुप्त किंवा सुप्त च राहणार हें उघड आहे. अशा शक्तीला अनुलक्षून 'माया' शब्द लावतां येईल आणि तो मूळारंभींच्या गुणशक्तीचा च वाचक ठरेल. तथापि वेदांत तो निरनिराळ्या गुणदर्शक व्यक्तिभावसंपन्न देवांच्या साक्षात् क्रियाशक्तीला अनुलक्षून योजलेला आढळतो. ही क्रियाशक्ति कशी ? तर शारीरिक बलानें, मानसिक गुणानें, आणि बौद्धिक ज्ञानानें संपन्न अशी. उदाहरणार्थ,—'*मही मित्रस्य वरुणस्य माया*'=उषा ही मित्रावरुणांची महामाया म्हणजे फार मोठी क्रियाशक्ति आहे. 'माया वां मित्रावरुणा दिवि श्रिता'=हे मित्रावरुणहो, तुमची माया म्हणजे कर्तबगारी द्युलोकांत तळपत आहे. वेदांत वरुण हा मोठा 'मायिन्' म्हटला आहे. कारण तो प्रचेता म्हणजे ज्ञानवान् आहे. बाकीचे देव त्याच्या खालोखाल आहेत. वेदांत हा 'असुर'=असणारा, 'देव'=प्रकाशणारा, 'कवितम'=प्रज्ञावंतांत श्रेष्ठ, असा आहे. अर्थात् ही 'कवितमस्य देवस्य माया' किंवा 'असुरस्य वरुणस्य माया' ज्ञानानें परिपूर्ण असणार हें उघड आहे. वरुणाप्रमाणें इंद्र आणि मरुत् हे हि 'महिपासो मायिनः' अति मोठे मायी आहेत. अशा ज्ञानवान मायिनांनीं हें सर्व निर्माण केलें—'ते मायिनो ममिरे सुप्रचेतसः ।' या देवांची ही निर्मायक शक्ति मोठी अद्भुत आहे. म्हणून तिला योगमाया (Miraculous Power) म्हणण्यांत येते. या योगमायेनें इंद्र आणि मरुत् हे नानारूपें धारण करतात—'इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते ।' या प्रत्येक देवाची निर्मायक शक्ति

त्याच्या गुणस्याप्रमाणें निरनिराळी आहे हें इन्द्राच्या जन्मकथनावरून दिसून येणार आहे. कारण इन्द्राच्या जन्मकार्यांत सर्व देवांनीं भाग घेतला व आपआपली माया खर्च केली असें म्हटलें आहे—'नि मायिनो ममिरे रूपमस्मिन् ।' आतां क्वचित् 'माया' म्हणजे केवळ निर्मायक शक्ति च नाहीं तर निर्मित वस्तु हि होय—'विश्वा हि माया अवसि स्वधावः'=हे पूषा, तूं सर्व मायांचें म्हणजे सृष्ट पदार्थांचें रक्षण करतोस. पुनः अशा मायेंत ज्ञानाचा, चातुर्याचा व कौशल्याचा मोठा अंश असल्याकारणानें हा शब्द लढाईंतील डावपेंच, किंवा सामान्यव्यवहारांतील युक्त्याप्रयुक्त्या अशा अर्थानें हि उपयोजिण्यांत येतो. जसें:—'मायाभिरिन्द्र मायिनं त्वं शुष्णमवातिरः'=हे इंद्रा, तूं त्या मायावी शुष्णाची मायेनें वाट लावलीस. 'विश्वे पश्यन्ति मायिनः कृतानि'=सगळें जग या मायिनाच्या मायावी कृत्याकडे पाहतें. अर्थात् येथें शत्रूच्या मायेच्या विरुद्ध ही आपली माया असल्या मुळें माया दोन प्रकारची होते—(१) शुभ माया, आणि (२) अशुभ माया. ही दुसरी माया 'अदेवीः मायाः', 'अशिवस्य मायाः', 'असुरस्य मायया' इत्यादिप्रकारें संबोधिली जाते. अशी असुराची माया इंद्र आपल्या दैवी मायेनें मारून टाकतो हें उघड आहे—'दृळ्हानि पिप्रोरसुरस्य मायिन इन्द्रो व्यास्यत् ।' मूळ देव आणि असुर हे सख्खे बंधु होते. पण पुढें जेव्हां ते एकमेकांचे शत्रु झाले तेव्हां दैवी माया विरुद्ध आसुरी माया अशा चांगल्या आणि वाईट प्रकारच्या दोन माया निघाल्या आणि त्या च अर्थांनीं त्या पुढें भगवद्गीतेंत उतरल्या. म्हणून च भगवंतांनीं आपल्या मायेला 'दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया' या प्रकारें दैवी म्हटलें आहे व विरुद्ध मायेला आसुरी ठरविली आहे. अशी माया आतां नुसतें असुराचें कपट च नाहीं तर कप-

टानें निर्माण केलेलें साधन (Camouflage) हि होऊं शकतें व पुढें ती एखादें क्षुद्र चेटुक किंवा जादूटोणा या अर्थात येऊन बसते. जसें:—'नि मायावानब्रह्मा दस्युर्त'=जे मायावी म्हणजे चेटके दस्यु म्हणजे शत्रु अब्रह्मा म्हणजे ब्रह्मरहित असतात ते निऋतीच्या म्हणजे नाशाच्या मार्गाला लागोत. असे मायावी वेदांत यातुधान म्हणजे जादुगार म्हटले आहेत व त्यांतील जे कोणी पुरुष वा स्त्रिया आपल्या मायेनें म्हणजे चेटकानें लोकांना पीडा करतील त्यांना मारून टाक अशी इंद्राची प्रार्थना केली आहे—'इन्द्र जहि पुमांसं यातुधानमुत स्त्रियं मायया शाशदानाम् ।' शेवटीं माया या शब्दाचा अर्थ विवर्त, मृगजल, मिथ्याभास (Illusiou किंवा Appearancc) असा झालेला ऋग्वेदांत क्वचित् च दृष्टीस पडतो असें यास्काचार्यांच्या नैरुक्ताचें संशोधन करणारे भाषापंडित वै. का. राजवाडे यांनीं सदर शब्दाच्या निर्वचनांत म्हटलें आहे व त्याचें त्यांना आढळलेलें एक च उदाहरण दिलें आहे:—'मायेत्सा ते यानि युद्धान्याहुर्नाद्य शत्रुं ननु पुरा विवित्से'=जे कोणी तुझ्या शत्रूंशीं युद्धाला युद्ध म्हणतात ती माया आहे, मिथ्या आहे, खोटें आहे; कारण तुला आज कोणी शत्रु नाहीं व पूर्वी हि कधीं नव्हता. झंदावेस्त्यांत हा शब्द ज्ञान, सद्गुण, कपट अशा दोनतीन अर्थांनीं येतो व निवंद्वंत तो प्राज्ञानाम म्हणून गणला जातो.

सांख्यतत्त्वज्ञानांत माया हा शब्द नाहीं तर पुरुषाच्या समवेत प्रकृति आहे आणि ती च पुढें वेदान्तानें माया म्हणून उचलली आहे. आतां यद्यपि माया आणि प्रकृति हे दोन शब्द सामान्यार्थी एक मानले तरी त्यांत दोन भिन्न कल्पना आहेत आणि त्या मागें दर्शविल्याप्रमाणें त्यांच्या व्युत्पत्तीनें च सिद्ध होणाऱ्या आहेत. एका परमेश्वराच्या मायेचीं म्हणजे निर्मायक शक्तीचीं चल आणि अचल अशीं हीं दोन रूपें होत. चलशक्ति ही क्रियाशक्ति ती प्रकृति शब्दांत उतरली आहे तर अचल-

शक्ति ही गुणशक्ति ती माया शब्दांत कायम राहिली आहे. सांख्यशास्त्रानें माया टाकून प्रकृति घेतली हें योग्य च आहे. कारण सांख्यशास्त्राला जगताचा म्हणजे चलवस्तूचा उलगडा करावयाचा आहे. त्याला व्यक्ताव्यक्त किंवा चलाचल द्वंद्व घेतल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. म्हणून त्यानें मायेचें व्यक्त रूप जी प्रकृति ती च मुळांत अव्यक्त कल्पिली आणि तिचें अव्यक्तत्व त्रिगुणांच्या साम्यावस्थेंत दाखविलें. ही प्रकृति मूळ एकमेव आहे. कारण आत्मा हा एकमेव आहे. पण आतां पुनः द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें च प्रकृति एक अव्यक्त त्रिगुणात्मक म्हणून सांख्यशास्त्राला तिला प्रतियोगी अशी निराळी नाना निर्गुण पुरुषांची दुसरी कोटी घेणें भाग पडलें, आणि यांत च जगताचें नानात्व सिद्ध झालें. हे पुरुष निर्गुण म्हणून निष्क्रिय असल्याकारणानें जसे प्रकृतीपासून निराळे तसे च मायेपासून हि निराळे झाले. सारांश, ते मूळ निर्गुण निराकार आत्म्याच्या रूपांत उतरले. फरक इतका च कीं आत्मा एक होता तर हे अनेकत्व पावले; कारण प्रकृति एक राहिली. हा अव्यक्त आत्म्याचा मायेच्या द्वारें व्यक्त जगताशीं संबंध सांख्यप्रक्रियेनुसार येणें-प्रमाणें दर्शवितां येईल:—

केवलात्मा एकमेवाद्वितीयम्

अद्वय

निर्गुण	निष्क्रिय	निरपेक्ष
निर्नाम	निर्लेप	निराकार
निरवयव	निष्फल	निरिंद्रिय
अग्राह्य	अलक्षण	अचिंत्य
अनादि	अव्यय	अनन्त
अविभक्त	अद्वैत	अविभाज्य
नित्य	शाश्वत	पुराण

निर्द्वंद्व
अव्यक्त
|
माया
=
निर्मायक शक्ति (Creative Power) अव्यक्त

माया = गुणशक्ति अचलरूपिणी Potentiatity=Static Force	चलाचलद्वंद्व अव्यक्त	प्रकृति = क्रियाशक्ति चलरूपिणी Actuality= Dynamic Force
पुरुष गुणरहित निर्गुण नानात्वांत व्यक्त	व्यक्ताव्यक्तद्वंद्व	प्रकृति त्रिगुणात्मिका गुणसाम्यांत अव्यक्त
जीवात्मा वैशेषिकन्यायाप्रमाणें " प्रतिशरीरं भिन्नः विभुः नित्यश्च "		प्रकृति त्रिगुणवैषम्यांत व्यक्त

महान् = बुद्धि		आकाश
अहंकार=अस्मिता	योगांतील चित्त	वायु
मन	पंचवृत्तींसह	अग्नि
पंचज्ञानेंद्रियें, पंचकर्मेंद्रियें		आप, पृथिवी

पंचतन्मात्रा

एकंदर तत्त्वें प्रकृतीसह २४ + १ पुरुषाट = २५

· मूळ अव्यक्त आत्मा हा आपल्या मायेनें अन्वित आहे. अर्थात् ही माया हि येथें अव्यक्त च आहे. तथापि ती ज्ञानमय, इच्छामय आणि कर्ममय आहे. म्हणजे तिच्या ठिकाणीं या तिहींचीं मूलबीजें आहेत. मूळ ती ज्ञानमय आहे. अशा ज्ञानाचे इच्छा व कर्म हे एकापुढें एक परिणाम आहेत. असा आत्मा पुढील जगद्वृक्षाचा मूळ बिजाकार मानला म्हणजे तो एखाद्या प्राणिसृष्टींतील मूर्त बीजासारखा च असा-वयाचा. उदाहरणार्थ, जगद्वृक्षांतील उत्क्रांतीची सर्वांत उच्च कोटी म्हणजे मानवप्राणी घ्या आणि त्याचें उत्पादक बीज—रेतजंतूच्या मस्तकांतील बीजबिंदु (Nucleus)—पृथक्करण करून पहा म्हणजे त्या बीजाचें आंत एक सूक्ष्म बीजक (Nucleolus) आणि त्या बीजकाचें आंत आणखी एक अधिक सूक्ष्म प्रबीजक (Nucleolinus) अशी परंपरा आढळते. ही परंपरा त्या वस्तूच्या पुढील विलक्षण क्रियासामर्थ्याला अनुसरून च गुणावतरणानें घडून आलेली असते असें जीवशास्त्राचें सांगणें आहे. त्या च प्रमाणें ह्या अखिल ब्रह्मांडाच्या मूळ बीजाकारांत ज्ञान, इच्छा, यत्न, क्रिया हीं यथानुक्रम प्रस्फुट होऊन त्या आत्म्याची जगत्सृजनाची कामना सफल व्हावी म्हणून एका आंत एक स्वयंभु रचना आहे. पण तें सर्व मिळून आत्मबीज एक च एक अद्वितीय आहे. इतकें च नाहीं तर येथें पिंड आणि बीज किंवा वर्तुळ आणि केंद्र अशी विभागणी हि झालेली नाहीं तर सर्व जें कांहीं आहे तें एक च एक शुद्ध अविकृत, निर्मळ निर्लेप, निराकार आत्मतत्त्व आहे. येथें जें वर्तुळ तो च बिंदु किंवा जो बिंदु तें च वर्तुळ, अथवा जें बीज तो च पिंड किंवा जो पिंड तें च बीज, अशी सर्वतोपरी बीजविहीन पिंडाप्रमाणें एकंकार स्थिति आहे. हें च निरपेक्ष स्वरूपाचें पूर्ण अद्वैत होय. अद्वैत-वेदान्ताला जर कोणतें एक शाश्वत रक्षण करण्याची तळमळ असेल तर हें च. पण येथें मायेचा प्रादुर्भाव नाहीं म्हणजे ज्ञानाचा नाहीं, व

ज्ञानाचा नाहीं तेथें वाचेचा कोठून असणार ? येथें वाचा अक्षरशः मूक आहे. सारांश, ही एकमेव अद्वैतावस्था शब्दज्ञानाच्या म्हणजे भाषेच्या पलीकडे आहे. म्हणून च ज्ञानाला मायेचा संकेत केल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. अद्वैतवेदान्तानें हा संकेत केला आहे. पण त्यांत त्याचें अद्वैतत्व ढळत आहे. आत्मा आणि अविद्या किंवा ब्रह्म आणि माया असे दोन अर्थांनीं दोन शब्द उच्चारलें कीं तेथें च द्वैत निर्माण होऊन अद्वैत संपतें. पण येवढ्या पुरतें द्वैत स्वीकारल्यावांचून अद्वैताचें हि चालत नाहीं. म्हणून त्यानें तें स्वीकारलें व मायेला अविद्येच्या मिथ्या कोटींत टाकून तिच्या पासून सत्य आत्मा निराळा मानला. तथापि मायेला मिथ्या म्हणणें हें सुद्धां आत्म्याच्या अपेक्षेनें च असल्यामुळें तिकडून हि पंचाइत आहे. अर्थात् अद्वैतवेदान्ताला मायावादानें आपला पक्ष सिद्ध करण्यास अशी ही सर्व बाजूंनीं मोठी अडचण आहे.

अद्वैतवेदान्तानें विवर्ताचा आश्रय करून आत्म्याच्या मायेला मिथ्या लेखिले असा हा माया शब्दाचा मिथ्या अर्थ त्यानें कोठून आणला ? वर या शब्दाचे वेदांतील निरनिराळे अर्थ दिले आहेत. त्यांत क्वचित् या शब्दाचा अर्थ मिथ्याभास होतो व तदनुसार उपनिषदांतून हि क्वचित् माया म्हणजे मिथ्या भ्रम, अज्ञान, अविद्या असें सांगितलें जातें. उदाहरणार्थ, श्वेताश्वतरोपनिषदांत कठमुंडकादि उपनिषदांना अनुसरून मायेला अविद्या हें नांव दिलें आहे पण त्या च उपनिषदांत ' मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम् '—माया म्हणजे प्रकृति असें सांगून अशी प्रकृति धारण करणारा जो महेश्वर किंवा प्रकृति आणि पुरुषोत्तम यांत स्पष्ट गुणगुणी किंवा धर्मधर्मी संबंध दर्शविला आहे. माया हा गुण आणि महेश्वर गुणी, किंवा प्रकृति हा धर्म आणि पुरुषोत्तम धर्मी. परंतु असा गुणगुणी किंवा धर्मधर्मी हा संबंध अद्वैतवेदान्ताला त्याच्या विशिष्ट तत्वज्ञानानुसार केव्हां हि मान्य होण्या

सारखा नाहीं. कारण त्यांत त्याच्या अद्वैताचें खंडन आहे. गीतेंत अविद्या असा शब्द कोठें च आलेला नाहीं पण जवळ जवळ त्या अर्थानें माया शब्द आलेला आहे—

" न मां दुष्कृतिनो मूढः प्रपद्यंते नराधमाः ।
माययापहृतज्ञाना आसुरं भावमाश्रिताः ॥ "

—जे दुराचारी, मूढ, नराधम मला भजत नाहींत त्यांचें ज्ञान मायेनें म्हणजे मोहानें किंवा अविद्येनें नष्ट झालेलें असतें व ते आसुर भावाला गेलेले असतात. आतां सदर शब्दाला हा अर्थ कसा प्राप्त होतो हें त्या शब्दाचा इतिहास पाहिला म्हणजे तेव्हां च लक्षांत येणार आहे. माया म्हणजे परमेश्वराची आद्य निर्मायक शक्ति (Primordial All-Potentiality). ही आदिशक्ति ज्ञानपूर्ण आहे म्हणून पूर्ण बलान्वित आहे. पुन; ती ज्ञानपूर्ण आहे म्हणून तिला सृष्टि निर्माण करण्याची कामना आहे व बलान्वित आहे म्हणून क्रिया करण्याचें सामर्थ्य आहे. या ज्ञानानें युक्त असणाऱ्या क्रियाशक्तीला च योगमाया ही संज्ञा आहे आणि या योगमायेनें मी समावृत असल्याकारणानें सर्वांना प्रकट दिसत नाहीं असें भगवंतांनीं गीतेंत सांगितलें आहे—'नाऽहं प्रकाशः सर्वस्य योगमायासमावृतः ।' ही योगमाया म्हणजे त्या मायी महेश्वराचें अघटितघटनाचातुर्य होय. तींत केवळ त्याच्या ज्ञानाचा च लीलाविलास नाहीं तर कलेचा परमोत्कर्ष आहे. अशी माया ज्ञानमय म्हटली, इच्छारूप पाहिली, आणि कर्मात्मक जाणली कीं तींत दोन भाग दिसले च म्हणून समजावें, (१) सद्रूप माया, आणि (२) असद्रूप माया. सद्रूप माया ही सत्य, ज्ञानानें प्रकाशित होणारी माया. उलट असद्रूप माया ही मिथ्या, अज्ञानानें प्रकाश न पावणारी माया. येथें मायेच्या उदया बरोबर प्रथम सत् आणि असत् किंवा सत्य आणि मिथ्या हें द्वंद्व उदय पावतें आणि पुढें या द्वंद्वाच्या आश्रयानें च आत्मा आणि जगत् यांतील सत्यासत्यत्व

चा मिथ्यामिथ्यत्व अनुमानतां येतें. अशा सदसद्रूप किंवा सत्यमिथ्यारूप आदिमायेंत जावत्कालपर्यंत चलनात्मक व्यापार उत्पन्न होत नाहीं तावत्कालपर्यंत ती आपल्या अचल रूपांत सर्वथा अप्रकट असते. येथें पुनः मूळारंभींचा आत्मा आणि त्याची योगमाया यांत वस्तुतः कांहीं भेद दिसत नाहीं. कारण दोन्ही कोटी सारख्या च अव्यक्त असतात. भेद जो निर्माण होतो तो ज्ञानतः होय. तथापि या भेदानें पुढील चलाचल *आणि व्यक्ताव्यक्त या द्वंद्वांवर उजेड पडतो आणि जेव्हां ती महामाया* आपल्या चलनात्मक व्यापारांत सर्वांशानें अवतरित होते तेव्हां हीं सर्व द्वंद्वें जगताच्या क्षितिजावर एकदम चमकूं लागतात. आतां येथें त्या मायेच्या प्राथमिक अप्रकट स्थितींतील अचल कोटी मागें पडून तद्विरुद्ध दुसरी चल कोटी पुढें येते आणि तिला निराळें 'प्रकृति' हे नांव यथार्थत्वानें प्राप्त होतें. तात्पर्य, वस्तु एक च—परमेश्वराची भावशक्ति; अचल स्थितींत 'माया', चलस्थितींत 'प्रकृति.' अचलस्थितींत अव्यक्त, चलस्थितींत व्यक्त. ही अचलस्थितींतील 'माया' किंवा गुणशक्ति (Immovable Potentiality किंवा Potential Movement किंवा Static Energy अगतिक अव्यक्त गति) आपल्या मूळ स्थितींतून ढळली आणि चलत्वांत आली कीं ती च रूपान्तरानें 'प्रकृति' (Movable Actuality किंवा Actual Movement किंवा Dynamic Energy गतिमान् व्यक्त गति) म्हणजे क्रियाशक्ति बनते.

मूळ एकमेवाद्वितियं आत्मतत्त्व हें आदिमायेनें समन्वित आहे. असा आत्मा अद्वितीय एक आहे म्हणून 'अद्वय' आहे. त्याच्या पलीकडे त्याच्या अपेक्षेनें वा निरपेक्षतः असें दुसरें कोणतें हि तत्त्व नाहीं कीं त्या योगें त्यांत दोनपणा उत्पन्न होईल. म्हणून च तें अद्वितीय म्हटलें. अद्वितीय शब्दानें त्याचें निरपेक्षत्व दाखविलें. अशा निरपेक्ष एकांतील दोन-[illegible] अभाव दर्शविण्याकरतां जर कोणता योग्य शब्द असेल तर तो

'अद्वय' होय, 'अद्वैत' नाहीं. कारण 'अद्वय' शब्दांतून सामान्य दोनपणाच्या अभावाचा अर्थ निघतो, तर 'अद्वैत' शब्दांतून विशेषप्रकारें द्वैताच्या म्हणजे एकांतून तुटून दोन पडणाऱ्या समानगुणधर्मी तुकड्यांतील दोनपणाच्या अभावाचा ध्वनि उमटतो. अशा द्वैती दोनपणाचा अभाव येथें नाहीं तर येथें द्वंद्वांत ज्या विषमगुणधर्मांच्या सहाभिव्यक्त दोन दोन कोटी निपजतात त्यांतील दोनपणाचा अभाव आहे. द्वंद्वांतील दोन दोन कोटी जशा एकमेकींना अनुपूरक असतात तशा द्वैतांतील नसतात. दोन्ही स्थितींत त्या त्या दोहोंत सापेक्षता उत्पन्न होईल पण द्वैतांतील सापेक्षता निराळी आणि द्वंद्वांतील निराळी. द्वैतांतील सापेक्षता शत्रुभावानें असते. त्या दोन कोटी सदैव एकमेकींशीं स्पर्धेच्या आणि मारामारीच्या भावनेनें चालतात. आणि त्यांतून एक नष्ट झालें म्हणजे दुसरें जें उरतें तें 'अद्वैत' म्हणून गणलें जातें. व आतां तें अद्वैत कायमचें निरपेक्ष राहतें. म्हणून ही द्वैतांतील सापेक्षता खरी नाहीं कारण ब्रह्मसाधक नाहीं तर उलट ब्रह्मविघातक आहे. उदाहरणार्थ, विवर्तवादांतील आत्मा आणि जगत् हें द्वैत घ्या. त्यांतून या वादानें जगताला नाहींसें करून एकट्या आत्म्याला निरपेक्ष अद्वैताचें पद बहाल केलें. या विवर्तवादांत 'द्वंद्व' हा शब्द मागें पडतो व 'द्वैत' हा शब्द प्रमुखत्वानें पुढें येतो. परंतु द्वंद्व हें जातिसामान्य (Genus) आहे, द्वैत हें त्याचे पोटांत जातिविशेष (Species) आहे. द्वैताच्या अपेक्षेनें अद्वैत निर्माण होऊन त्या द्वैताद्वैतांचें मिळून द्वंद्व होतें असा द्वंद्व आणि द्वैत यांत फरक आहे. द्वंद्वाला धरून निराळी प्रतियोगी कोटी नसते तर त्यांतील विरुद्ध दोन प्रतियोगी कोटींना धरून द्वंद्व बनतें. म्हणून च प्राचीन वेदान्तानें द्वंद्वांतील दोनपणाचा 'एकमेवाद्वितीयं'चे ठायीं असणारा अभाव दर्शविण्याकरितां जो 'अद्वय' शब्द योजिला आहे तो मोठा समर्पक आहे. कारण त्या शब्दांत वर सांगितल्या प्रमाणें केवळ सामान्यत्वानें दोनत्वाचा अभाव प्रतीत

होण्यासारखा आहे. जगत् हें द्वंद्वमय आहे, द्वैतमय नाहीं; आणि एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म हें द्वंद्वांत सिद्ध होणारें आहे, द्वैतांत नाहीं. पुनः जगत् हें यज्ञमय आहे, मायामय नाहीं; आणि यज्ञ हा द्वंद्वांत चालणारा आहे, द्वैतांत चालणारा नाहीं. अशा यज्ञांत आत्मत्यागानें जें ब्रह्मोत्पादन घडून येतें त्या ब्रह्मांत द्वैताद्वैत हें द्वंद्व सतत कायम राहतें. उलट द्वैतांतील मारामारींत जेव्हां जगताचा नाश होतो तेव्हां च अद्वैतात्म्याची एकमेवावस्था सिद्ध होते. पण असा आत्मा तत्काळ असत्स्वरूपाचा ठरतो. म्हणून च विवर्तवादाचें ब्रह्म जें बौद्धवादांतील शून्यासारखें दिसतें व विवर्तवादाचा मोक्ष बौद्धवादाच्या निर्वाणाशीं सारूप्यता पावतो तें कांहीं अकारण नाहीं. सारांश, शंकराचार्यांच्या अद्वैतवादांतील म्हणजे द्वैतविलयांतील ब्रह्म हें शून्यस्वरूप आहे; आणि जर तें शून्यस्वरूप नसलें तर बौद्धांच्या दुःखविलयांतील म्हणजे अदुःखवादांतील शून्य हें तितकें च ब्रह्मस्वरूप आहे. पण दोन्ही शून्य वा ब्रह्म हीं वेदांतील आत्म्याच्या वा ब्रह्माच्या पूर्ण स्वरूपापासून सर्वथा निराळीं आहेत हें सांगणें नको च. असो; तर या प्रकारें द्वंद्वातील दोन सापेक्ष एकांच्या पलीकडे जें त्यांना व्यापून निरपेक्ष एक आहे त्यांतील दोनपणाचा अभाव दर्शविण्याकरितां जसा 'अद्वय' हा शब्द युक्त आहे तसा 'अद्वैत' नाहीं. आणि म्हणून च प्राचीन वेदान्तांत 'अद्वयं ब्रह्म' असें सूत्र आहे, 'अद्वैतं ब्रह्म' असें नाहीं. हें सूत्र पुढील अद्वैतवाद्यांनीं मागें टाकलें आणि अद्वयाच्या जागीं अद्वैत बसवून त्याचें विलक्षण स्तोम माजविलें. आतां अद्वैत हा शब्द शंकराचार्यांच्या पूर्वी गौडपादाचार्यांनीं प्रथम जो आपल्या मांडूक्योपनिषदावरील कारिकांत प्रामुख्यानें योजिला तो च पुढें शंकराचार्यांनीं आपल्या मायावादांत जसाच्या तसा कायम केला. मांडूक्योपनिषत् हें आथर्वण उपनिषद् होय. तें आथर्वण आहे असें मुद्दाम दर्शविण्याचें कारण जशी

वेदत्रयी सामष्टिक यज्ञकर्माबद्दल जागरूक असते तसा अथर्ववेद नसतो. तो विशेषत्वेंकरून वैयक्तिक संस्कारांच्या, अभिचारधर्मांच्या आणि ब्रह्मज्ञानाच्या मागें असतो. अशा अथर्ववेदांच्या ब्राह्मणांतून हें उपनिषत् आत्म्याचें ॐकारमय प्रणवरूप सिद्ध करण्याकरितां उपस्थित झालें आहे. वेदत्रयीमध्यें प्रणवरूप ॐकार नाहीं व यज्ञकर्मांत त्याचें प्रयोजन नाहीं. ॐकार आणि गायत्री मंत्र यांना सर्व महत्त्व अथर्ववेदांतील गोपथ ब्राह्मणापासून आलें व पुढें तें सर्व उपनिषदांत पसरलें. जैमिनीच्या मीमांसेंत अथर्ववेदाचें नांव नाहीं; अर्थात् ॐकाररूप प्रणव आणि गायत्री यांचा उल्लेख नाहीं.

अशा आथर्वण मांडूक्योपनिषदांत आरंभीं च हें सर्व ब्रह्म आहे आणि आत्मा ब्रह्म च आहे असें सांगून आत्म्याचे चार पाद कथन केले आहेत—" सर्वं ह्येतद्ब्रह्मायमात्मा ब्रह्म सोऽयमात्मा चतुष्पात् । " हे चार पाद म्हणजे जागृति, स्वप्न, सुषुप्ति आणि तुरीय अशा त्याच्या चार अवस्था होत. पहिल्या जागृतावस्थेंत तो 'बहिष्प्रज्ञ'. असतो म्हणजे संपूर्ण बाहेरच्या जगांत (Objective World) ज्ञातेपणानें संचार करतो. म्हणून या अवस्थेला वैश्वानरावस्था म्हणतात. विश्वानराचा जो भाव तें वैश्वानर. विश्वानर = विश्व + अनर = विश्वांतील श्वासोच्छ्वास, विश्वाचा प्राण = अग्नि = ' यत्किंच जगत्यां जगत् ' = जगतांतील गतितत्त्व. दुसरी स्वप्नावस्था. ही तैजसावस्था होय. या अवस्थेंत तो 'अन्तःप्रज्ञ' असतो म्हणजे आंतील विश्वांत (Subjective World) रममाण होतो. तिसरी सुषुप्तावस्था, तींत तो प्राज्ञ असतो. म्हणून तिला प्राज्ञावस्था म्हटली आहे. चौथी तुरीयावस्था. या अवस्थेंत तो बहिःप्रज्ञ नसतो आणि अन्तःप्रज्ञ नसतो, उभयप्रज्ञ नसतो आणि प्रज्ञानघन नसतो, प्रज्ञ नसतो आणि अप्रज्ञ नसतो—" नान्तःप्रज्ञं न बहिष्प्रज्ञं नोभयतः प्रज्ञं न प्रज्ञानघनं न प्रज्ञं नाप्रज्ञं । " अर्थात् तो

'नासदासीन्नोसदासीत्' या न्यायानें द्वंद्वांतील कोणत्या हि एका कोटीनें निर्देशिला जाण्यासारखा नसतो. हें च काय? पण दोन्ही कोटी एकत्र करून समुच्चयार्थानें त्याला प्रज्ञाप्रज्ञ म्हणतां येईल असा तो नसतो किंवा एका कोटीच्या पूर्णत्वांत प्रज्ञानघन ठरेल असा हि नसतो. यावरून येथें त्याचें निरपवाद निरपेक्षत्व निदर्शित करावयाचें आहे हें निर्विवाद आहे. तथापि असा निरपेक्ष आत्मा सर्वेश्वर आहे, सर्वज्ञ आहे, सर्वांतर्यामी आहे, सर्वोत्पत्तिस्थान आहे, आणि सर्वभूतमात्रांचा 'प्रभवाप्यय' म्हणजे प्रभवप्रलय आहे—"एष सर्वेश्वर एष सर्वज्ञ एषोऽन्तर्याम्येष योनिः सर्वस्य प्रभवाप्ययौ हि भूतानाम्।" आतां हें त्याचें सर्वेश्वरत्व, सर्वज्ञत्व, सर्वांतर्यामित्व, सर्वनिर्मायकत्व, आणि सर्वप्रभवाप्ययत्व झालें तरी तें द्वंद्वमय जगताच्या अपेक्षेनें च असणार हें निःसंशय आहे. मग अशा व्यक्त जगताला धरून तो अव्यक्तात्मा कसा आहे? तर अदृष्ट, अव्यवहार्य, अग्राह्य, अलक्षण, अचिंत्य, अव्यपदेश्य, एकात्मप्रत्ययसार, प्रपंचरहित, शान्त, शिव आणि अद्वैत असा. अर्थात् तो केवळ 'नेति नेति' स्वरूपाच्या नञर्थात्मक शब्दांनीं उपलक्षित करतां येईल असा अभाववाचक आहे. हा च त्याचा चतुर्थ पाद. हीच त्याची तुरीयावस्था, जी योग्यांची असंप्रज्ञात समाधि म्हटली आहे ती हीच. या अवस्थेंत तो आपल्या शुद्ध निर्भेळ स्वरूपांत उपाधिरहित अविकृत असतो. म्हणून हाच केवलात्मा खरा आत्मा जाणावा असें म्हटलें आहे—"अदृष्टमव्यवहार्यमग्राह्यमलक्षणमचिन्त्यम-व्यपदेश्यमेकात्मप्रत्ययसारं प्रपंचोपशमं शान्तं शिवमद्वैतं चतुर्थं मन्यन्ते स आत्मा स विज्ञेयः।" तो हा आत्मा अक्षरांत राहतो. अक्षर म्हणजे ॐ हा प्रणव. ॐकार मात्रांत राहतो. मात्रा तीन—अ, उ आणि म. या तीन मात्रा आत्म्याच्या पहिल्या जागृति, स्वप्न आणि सुषुप्ति या तीन पादांशीं अनुक्रमें समन्वित आहेत म्हणून म्हटलें—"सोऽयमात्मा-

ध्यक्षरमोङ्कारोऽधिमात्रं पादा मात्रा मात्राश्च पादा अकार उकारो मकार इति।" आत्म्याचे जे पाद त्याच ॐकाराच्या मात्रा किंवा ॐकाराच्या ज्या अकारादि मात्रा ते आत्म्याचे पाद. ते वैश्वानररूप, तैजसरूप आणि प्राज्ञरूप आहेत–" जागरितस्थानो वैश्वानरोऽकारः प्रथमा मात्रा, स्वप्नस्थानस्तैजस उकारो द्वितीया मात्रा, सुषुप्तस्थानः प्राज्ञो मकारस्तृतीया मात्रा।" या तिहींहून जो चौथा पाद आहे तो मात्र अमात्र म्हणजे मात्रारहित आहे.–"अमात्रचतुर्थोऽव्यवहार्यःप्रपंचोपशमः- शिवोऽद्वैत एवमोङ्कार आत्मैव।" हा ॐकार हा च आत्मा. हा अव्यवहार्य, प्रपंचोपशम, शिव आणि अद्वैत आहे. या प्रकारें ॐ हें अक्षर आहे आणि हें संपूर्ण जगत त्याचें उपव्याख्यान आहे असा सदर उपनिषदाच्या आरंभीं प्रस्ताव करून, हें सर्व भूतवर्तमानभविष्य त्रिकालरूप येवढें च ॐकार नाहीं तर या तिन्ही काळांच्या पलीकडचें जें दुसरें 'त्रिकालातीत' तें सुद्धां ॐकार आहे असें सांगितलें आणि त्याचा च पुढें वर दिल्याप्रमाणें विस्तार करून दाखविला—" ॐ इत्येतदक्षरमिदꣳ सर्वं तस्योपव्याख्यानं भूतं भवद्भविष्यदिति सर्वमोङ्कार एव॥ यच्चान्यत्त्रिकालातीतं तदप्योङ्कार एव॥" अशा उपनिषदाच्या आरंभीं व अंतीं उपनिषदाच्या नियमाप्रमाणें जी शांति आहे तो ऋग्वेदांतलि एक मंत्र आहे व त्यांत व्यक्तिमात्रानें आपल्या इंद्रियांकरवीं शुभकर्मे करावीं, आपल्या तनूंतील अंगें दृढ राखावीं व आपलें आयुर्मान पूर्णकाल घालवावें अशा प्रकारची यजनीय देवांजवळ प्रार्थना आहे. ती तिच्या मराठी समश्लोकी अनुवादासह येणेंप्रमाणें:—

" भद्रं कर्णेभिः शृणुयाम देवाः भद्रं पश्येमाक्षभिर्यजत्राः।
स्थिरैरंगैस्तुष्टुवांसस्तनूभिर्व्यशेम देवहितं यदायुः॥"

ॐ शांतिः शांतिः शांतिः॥

सुशब्द ऐकोत हे कान देवा सुरम्य पाहोत हे नेत्र देवा।
स्थिरांगदेहाकरवीं स्तवीतों देवें दिलें आयु पुरें वदातों॥
ॐ शांतिः शांतिः शांतिः॥

आतां मांडूक्योपनिषदांतील ह्या ॐकारवर्णनांत जो वर दर्शविल्याप्रमाणें दोन वेळ अद्वैत शब्द आला आहे त्याचें प्रथम गौडपादाचार्यांनीं आपल्या कारिकांत मोठें स्तोम माजविलें आणि तें च पुढें शंकराचार्यांनीं आपल्या भाष्यग्रंथांत जसेंच्या तसें उचलून धरून त्यावर आपल्या सर्व तत्त्वज्ञानाची उभारणी केली. आतां या उपनिषदांतून गौडपाद आणि त्यांचे अनुयायी यांनीं अद्वैताच्या भूमिकेवर जो विशिष्ट मायावाद किंवा विवर्तवाद काढला त्याला सदर उपनिषदांत कोठें स्थान नाहीं. किंबहुना येथें 'अद्वैत' शब्द असला तरी 'माया' हा शब्द नाहीं. येथें जर कांहीं असेल तर ईशावास्योपनिषदाप्रमाणें च स्पष्ट द्वंद्वनिर्द्वंद्वाचा ध्वनि आहे. येथें जो ॐकार आहे तो चतुर्मात्रात्मक आहे. त्या चार मात्रांपैकीं पहिल्या तीन मात्रांत संपूर्ण त्रिकालात्मक जगताचा पसारा असून चौथी मात्रा त्रिकालातीत आहे, म्हणून साहजिक च अमात्र=मापन होण्यास अशक्य आहे. ॐकाराच्या ह्या चार मात्रा आत्म्याचे चार पाद म्हटले म्हणजे वेदांतील पुरुषसूक्तांत जे परमपुरुषाचे चार पाद सांगितले आहेत त्यांशीं यांचें चांगलें सादृश्य दिसून येतें. फरक इतका च कीं, पुरुषसूक्तांतील पुरुष एका पादांत हें मृतामृत जगत् पुनः पुनः सृजन करतो आणि आपण तीन पादांत ऊर्ध्व अमृतत्वांत राहतो, तर येथें मांडूक्यांतील आत्मा तीन पादांत त्रिमात्रात्मक जगत् सृजन करतो आणि आपण एका पादांत बाहेर अमात्र राहतो. अर्थात् हीं सर्व वर्णनें अलंकारिक आहेत हें उघड आहे. एवंविध हा ॐकाराक्षररूपी आत्मा त्रिकालांत मापला जाणारा आणि त्रिकालातीत मापनाच्या बाहेर राह-

णारा द्वंद्वाला व्यापून द्वंद्वातिरिक्त आहे. द्वंद्वव्यापकत्व (Immanence) आणि द्वंद्वातिरिक्तत्व (Transcendence) हें द्वंद्व आहे आणि या दोहोंत भरून बाहेर उरणारा आत्मा निर्द्वंद्व आहे. त्याचें निरपेक्ष (Absolute) एकमेवाद्वितीयत्व दर्शविण्याकरितां त्याला येथें 'अद्वैत' हा शब्द लावला आहे. पण या शब्दासारखे अभाववाचक दुसरेहि कांहीं शब्द त्याबरोबर येथें योजण्यांत आले आहेत. जसे अदृष्ट, अव्यवहार्य, अग्राह्य, अलक्षण, अचिंत्य व अव्यपदेश्य या शिवाय मागील वंशाकृतींत दर्शविल्याप्रमाणें अविभक्त, अविभाज्य, अनादि, अनंत, अव्यय, अव्यक्त इ० दुसरे हि कित्येक तसले च शब्द त्याच्या अवर्णनीय वर्णनांत आणि अनिर्वचनीय निर्वचनांत येण्यासारखे आहेत ते निराळे च. तथापि हे सर्व शब्द त्याला केवळ अर्थवादानें लावतां येतात, सत्यार्थानें लावतां येत नाहींत. कारण या शब्दांना स्वतःचा कांहीं अर्थ नाहीं. ते दुसऱ्या विरुद्धप्रतिपक्षीभावदर्शक शब्दांचा निषेध करतात पण स्वतः आपण स्वतंत्र रीतीनें कांहीं बोध होईल असें सांगत नाहींत. म्हणून यद्यपि आत्मा गुणकर्मरहित अमूर्त असला तरी ॐकाररूप धारण करतो आणि अंगांगीभावरहित अद्वैत दिसला तरी चतुर्मात्रात्मक चतुष्पाद बनतो पैकीं तीन मात्रा ज्या सर्व स्थावरजंगम पदार्थांना व्यापून आहेत त्या हि ॐकार आणि जी त्यांच्या बाहेर चतुर्थ मात्रा अमात्र आहे ती हि ॐकार च होय. अर्थात् यावरून ईशावास्योपनिषदाच्या शांतिमंत्रांत 'तें पूर्ण, हें पूर्ण; पूर्णांतून पूर्ण निघतें; पूर्णांतून पूर्ण निघालें तरी बाकी पूर्ण च राहतें' असें जें पूर्णाचें अविच्छिन्न पूर्णत्व दर्शविलें आहे त्याला च येथें मांडूक्योपनिषदांत ॐ हें अक्षर लावलें आहे हें निर्विवाद सिद्ध होत आहे. असा हा केवळ पूर्णकाररूप किंवा ॐकाररूप आत्मा जरी अद्वैत या शब्दानें संबोधिला तरी तो चतुष्पाद असल्या कारणानें व्यक्ताव्यक्त द्वंद्वाला

व्यापून निर्द्वंद्व आहे यांत कांहीं संशय नाहीं. अर्थात् त्याला अद्वैत म्हटलें तरी तें द्वैताद्वैत द्वंद्वाला धरून अद्वैत आहे, अमृत मानलें तरी तें मृतामृत द्वंद्वाला धरून अमृत आहे, अव्यक्त कल्पिलें तरी तें व्यक्ताव्यक्त द्वंद्वाला धरून अव्यक्त आहे व अनाद्यनंताव्ययादि शब्दांनीं संबोधिलें तरी तें नित्यानित्य, जगदजगत्, स्थिरचलादि द्वंद्वांना धरून अज, अव्यय आणि अनंत आहे. मग ह्या आणि एतत्सदृश दुसऱ्या अनेक अभावदर्शक शब्दांवून एक अद्वैत शब्द घेऊन च त्याचें येवढें स्तोम माजविण्याचें कारण काय? आत्मा एकमेव अद्वैत आहे म्हणून अचिंत्य, अनिर्वचनीय व अवर्णनीय आहे. यावरून जर कोणी त्याला अज्ञेय म्हटलें तर तो स्पष्ट स्याद्वाद किंवा संशयवाद (Agnosticism) होईल. पण असा संशयवाद कोणा हि अस्तिवाद्याला केव्हांहि मान्य होणार नाहीं. नासदीयसूक्ताच्या आरंभीं 'नासदासीन्नोसदासीत्तदानीं,' 'न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि' अशा प्रकारच्या निषेधार्थक विधानांनीं एकदम त्याच्या अस्तित्वाबद्दल संशय उत्पन्न होतो पण 'आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किंचनास' हा लागली च पुढें आलेला अंतिम सिद्धांत पाहिला कीं त्याचें तत्काळ निरसन होऊन जातें. तैत्तिरीयोपनिषदांत 'असद्वा इदमग्र आसीत्' असा असद्वाद आहे. परंतु हें असत् 'ततो वै सदजायत' याप्रकारें पुढच्या सताचे जन्मस्थान असल्यामुळें तें केवळ सापेक्षभावानें असत् म्हटलें इतकें च. बाकी यावरून जर कोणी नास्तिवादांत पडेल तर त्याला अगोदर च इषारा देऊन ठेवला आहे कीं "असन्नेव स भवति असद्ब्रह्मेति वेद चेत्। अस्ति ब्रह्मेति चेद्वेद सन्तमेनं ततो विदुः॥" जो कोणी या ब्रह्माला असत् म्हणजे नाहीं म्हणेल तो असत् म्हणजे खोटा ठरेल; परंतु जो या ब्रह्माला आहे म्हणेल त्याला लोक सत्यवक्ता मानतील. आतां हा नास्तिवाद केवळ आत्म्याला च काय पण जग-

ताला हि धरून निघणार नाहीं असा तैत्तिरीयोपनिषदाचा स्पष्ट अभिप्राय आहे आणि त्याला इतर उपनिषदांचा पूर्ण पाठिंबा आहे. तैत्तिरीयोपनिषदानें म्हटलें आहे—" स तपस्तप्त्वा इदꣳसर्वमसृजत। यदिदं किंच। तत्सत्यमित्याचक्षते।" = त्यानें तप तपून हें सर्व सृजन केलें; हें जें कांहीं सृष्ट जगत् तें सत्य आहे असें पाहिलें जातें. छांदोग्यानें जगत् हें सत्य आहे असें म्हणून त्याचें उत्पत्तिस्थान जो आत्मा त्याला हि "सत्त्वेव सोम्य इदमग्र आसीत्" या प्रकारें सद्भाव दिला आहे. बृहदारण्यकानें "पूर्णमदः पूर्णमिदं" या प्रकारें 'तें' पूर्ण आणि 'हें' पूर्ण म्हणजे आत्मा पूर्ण आणि जगत् पूर्ण असें दोहोंचें सारखें पूर्णत्व दर्शविलें आहे. आणि मांडूक्यानें "भूतंभवद्भविष्यदिति सर्वमोङ्कार एव यच्चान्यत्त्रिकालातीतं तदप्योङ्कार एव" या प्रकारें भूतवर्तमानभविष्यकालरूप सृष्ट जगत् हें च केवळ ॐकार नाहीं तर जें त्रिकालाच्या पलीकडचें आत्मतत्त्व तें हि ॐकार च आहे असें म्हटलें आहे. मग अद्वैत वेदान्त विवर्ताचा स्वीकार करून जगताला जर उगी च मिथ्या ठरवूं पाहील तर तें मिथ्या कसें ठरेल ? जगत् मिथ्या नाहीं तर सत्यमिथ्याद्वंद्वरूप आहे आणि आत्मा सत्यमिथ्या द्वंद्वाला व्यापून द्वंद्वाच्या पलीकडे ज्याला सत्य म्हणतां येणार नाहीं आणि मिथ्या हि मानतां येणार नाहीं असा एकमेवाद्वितीयं निर्द्वंद्व आहे. त्याचें केवल निरपेक्षत्व किंवा निरपेक्ष केवलत्व दर्शविण्याकरितां पाहिजे तर त्याला अद्वैत हा शब्द लावावा पण त्यांत द्वैताद्वैतद्वंद्वाचा अन्तर्भाव होत असल्याकारणानें तो शब्द केवळ अर्थवादानें लागेल सत्यार्थानें लागणार नाहीं हें सदैव लक्षांत ठेऊन चालावें. अद्वैत शब्दाचा अर्थ केवळ द्वैतरहित आहे तर निर्द्वंद्व शब्दाचा अर्थ द्वैताद्वैतरहित आहे. असा त्या दोन शब्दांत मोठा महत्त्वाचा फरक आहे. अर्थात् निर्द्वंद्व हें 'न द्वैतं न चाद्वैतं' अशा स्वरुपाचें आहे.

अद्वैतवेदान्तानुसार आत्मा एक च अद्वैत मानला तर त्याला जगताचें सृजन कधीं च करतां येणार नाहीं. कारण तेथें जगताच्या सृजनाला कांहीं हेतु च असणार नाहीं. हेतु धारण करण्याला मन लागतें. पण असें मन त्या आत्म्याजवळ नाहीं. कारण तो अक्षरशः अद्वैत आहे. मग मन नाहीं तर तो हेतुपूर्वक कामना कशी करणार? आणि कामना करणार नाहीं तर 'सोऽकामयत' या श्रुतीची वाट काय होणार? पुनः मन नाहीं तर बुद्धि तरी कां असावी? कारण ती हि तितकी च अद्वैताला बाधक आहे. मग 'ज्ञानमयोऽयं पुरुषः', 'विज्ञानं ब्रह्म', 'प्रज्ञानं ब्रह्म', 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म', आत्मा ज्ञानमय आहे, तो तप तपणारा आहे आणि त्याचें तप ज्ञान च आहे या श्रुतिवचनांना तरी चारितार्थ्य कोठून येणार? उपनिषदांतून तर द्वैतपर आणि अद्वैतपर सारखीं च वचनें दृष्टीस पडतात असें आचार्य सांगतात. याचें कारण उघड आहे. द्वैताद्वैत हें द्वंद्व आहे आणि उपनिषदांना द्वंद्वांतून च द्वंद्वातीताचें रूप निदर्शित करावयाचें आहे. म्हणून उपनिषदांनीं म्हटलें आत्मा एकमेवाद्वितीयं आहे. कसा एकमेवाद्वितीयं? तर 'नेह नानास्ति किंचन' येथें त्याचे ठायीं किंचित् हि नानात्व नाहीं असा. म्हणून जो कोणी त्याचे ठायीं नानात्व पाहतो तो सतत मृत्यू-पासून मृत्यु प्राप्त करून घेतो म्हणजे जन्ममरणाच्या फेऱ्यांत खेटे घालीत राहतो—'मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति।' तथापि अशा या एकमेवाद्वितीयं आत्म्याला द्वैताद्वैत द्वंद्वांतील एका अद्वैत शब्दानें निरपेक्षतः संबोधण्याचें कारण नाहीं. तें जसें अद्वैत आहे तसें च द्वैत आहे, आणि जर द्वैत नसलें तर अद्वैत हि नाहीं, असें तें एकमेवाद्वितीयं आहे. अद्वैत हा शब्द द्वैताचा अभाव दर्शवितो. असें अद्वैत निरपेक्ष मानलें म्हणजे द्वैताचा पूर्ण नाश झाला म्हणून समजावें. पण द्वैत गेलें कीं द्वंद्व हि संपलें. मग द्वंद्वाच्या अभावीं जगत् कोठें

उरलें ? अद्वैतवेदान्तानें या प्रश्नाचें उत्तर सरळ जगताला नास्ति ठरवून दिलें आहे. पण त्यांत त्याच्या स्वतःच्या अस्तित्वाला च धक्का आहे. तें जगत् मानील तर च त्याचा तरणोपाय आहे. मांडूक्योपनिषदानें ही गोष्ट स्पष्ट दर्शविली आहे. पण त्यावरील अद्वैती कारिकाकारांना आणि भाष्यकारांना तिचें नीट आकलन झालें नाहीं. आतां "द्वैतो भवति अद्वैतोभवति" असें गणेशतापिनींत आत्म्याच्या वा ब्रह्माच्या दोन्ही द्वैताद्वैतरूपांना धरून वचन आहे, तर "द्वैताद्वैतविहीनोऽस्मि द्वंद्वहीनोऽस्मि सोऽस्म्यहम्" असें त्या द्वैताद्वैताच्या द्वंद्वाला धरून द्वंद्वातीताचें स्पष्ट वर्णन मैत्रेय्युपनिषदांत केलें आहे. व महावाक्यरत्नावलींत तर "द्वैताद्वैतस्वरूपात्मा द्वैताद्वैतादिवर्जितः" या प्रकारें जो कोणी द्वैताद्वैतस्वरूपात्मा द्वैताद्वैती द्वंद्वांच्या पलीकडे 'निर्द्वंद्व' पदाला पोंचला त्याचा त्याच शद्वांत स्पष्टपणें निर्देश केला आहे—"निर्द्वंद्वः सदाऽचलगात्रः नित्यशुद्धः परमात्माऽहमेवेत्यखण्डानन्दः पूर्णःब्रह्माहमिति कृतकृत्यो भवति।"

द्वैत शद्वाचा अर्थ सामान्यतेंकरून द्वैधीभवन असा आहे. हें द्वैधीभवन दोन प्रकारांनीं घडून येतें–(१) एका वस्तूचे तुटून दोन तुकडे पडून. या द्वैतांत ते दोन्ही तुकडे समानगुणधर्माचे असतात म्हणून त्यांचें कधीं साहचर्य होत नाहीं; तर त्यांत सदैव स्पर्धा माजून राहते. द्वैत शद्वाच्या मूल धातूला धरून हा च अर्थ मुख्य आहे. या अर्थानें द्वैत नष्ट झाल्यावांचून अद्वैताची कधीं च स्थापना होऊं शकत नाहीं. आणि (२) एका जुगलेल्या द्वंद्वाचें दोन स्वतंत्र कोटींत विभजन होऊन. येथें द्वंद्वाच्या दोन कोटी विषमगुणधर्मांच्या असतात. म्हणून यद्यपि त्या पृथक्पणें विभिन्न दिसल्या तरी त्यांत सहज साहचर्य घडून येतें. येथें द्वंद्वांतील दोन कोटी जावत्कालपर्यंत तुटून असतात तावत्कालपर्यंत तेथें द्वैत नांदतें आणि जेव्हां त्या संगतिकरणात्मक यज्ञानें

एकमेकींशीं मिळून जातात तेव्हां तें च अद्वैत सिद्ध होतें. अशा अद्वैतांत द्वंद्व नष्ट होत नाहीं तर त्या अद्वैताला च एकमेव निर्द्वंद्वपदाला नेऊन पोंचवितें. अशा या द्वैताद्वैत द्वंद्वाचा मनुष्याला आपल्या देहांत च उत्तम साक्षात्कार येण्यासारखा आहे. देह एक पण त्यांत इंद्रियें अनेक. अशा अनेक इंद्रियांत कांहीं इंद्रियें द्वैतांत चालतात तर कांहीं अद्वैतांत राहतात. जीं इंद्रियें एकेकटीं आहेत, ज्यांना तत्सम समानधर्मांचे दुसरे कोणी स्पर्धा करण्यास प्रतिस्पर्धी नाहींत तीं सर्व अद्वैतें होत; जसें—एक पोट, एक काळीज, एक घसा, एक तालु, एक जीभ, एक गुद, एक उपस्थ इ०. जीं इंद्रियें जोडीजोडीनें एक च कर्म करणारीं समानगुणधर्मांचीं आहेत तीं द्वैतें होत; जसें—दोन हात, दोन पाय, दोन डोळे, दोन कान, दोन फुप्फुसें, दोन वृक्क, दोन प्रजनकफलें इ०. या शिवाय कांहीं एका च ठिकाणीं द्वैताद्वैत उभयदर्शी आहेत तीं निराळीं—जसें एका मुखांत दोन ओष्ठ, एका नासिकेंत दोन संपुटें, एका संपुटांत दोन वृषण इ०. पुनः या द्वैताद्वैतांत च जागोजाग द्वंद्वांची प्रचीति येते ती अशी—दोन हात आणि दोन पाय मिळून एक द्वंद्व, दोन डोळे आणि दोन कान मिळून एक द्वंद्व इ०. जसे हात आणि पाय हे सहोपचारी आहेत तसे डोळे आणि कान हे हि सहोपचारी आहेत. कारण त्या दोहोंत मिळून ज्ञानाची पूर्णता आहे. कानांचें काम पृथक्करणानें (Analytically) ज्ञान संपादणें आणि डोळ्यांचें काम संयोजनानें (Synthetically) तें पूर्णतेला नेणें. म्हणून च वेद किंवा ज्ञान हें जें ऋषींनीं द्रष्टेपणानें जाणलें तें मुखानें उच्चारल्यावरोबर श्रुतीच्या पदवीला पोंचलें. असा हा देह अंगांगीभावयुक्त एक च असला तरी अनेकांना धारण करून आहे. पण त्याची धारणा यज्ञावर अवलंबून असल्यामुळें त्यांतील अंगांगांत किंवा इंद्रियेंद्रियांत द्वैतभाव असो वा अद्वैतभाव राहो तेथें कोणीं कोणाशीं मर्यादेबाहेर

स्पर्धा करून दुसऱ्याच्या नाशास प्रवृत्त होत नाहीं किंवा अकर्मात स्तब्ध राहून आपलें नियतकर्म चुकवीत नाहीं. म्हणून च या देहाची सर्व प्रतिष्ठा आहे. तो आपल्या सकल इंद्रियांच्या साहाय्यानें आपली उत्तम जोपासना करतो इतकें च नाहीं तर अखेरपर्यंत वृद्धि आणि विकास पावून प्रजेचे ठायीं ब्रह्माची सिद्धि घडवून आणतो.

आतां ही प्राणिदेहाची रचना मूलारंभीं कशी असते हें पाहूं जातां सर्वतोपरि ती सांख्यप्रक्रियेनुसार चालणारी आहे असें दिसून येणार आहे. मूळ एका जुगटापासून हा देह उत्पन्न होऊन वाढीस लागतो. असा जुगट (Zygote) या देहरूपी वृक्षाचें मूलबीज च होय. हा जुगट दोन स्त्रीपुंप्रजनक पिंडांच्या म्हणजे प्रकृतिपुरुषतत्त्वांच्या गुणाकारांतील समवायांत सिद्ध होतो. येथें प्रकृतिरूपपिंड (Ovum= अंडपिंड किंवा शोणितगोल) एक च असतो. परंतु त्याचे भोंवतीं अनेक पुरुषरूपपिंडांचा (Spermatozoa=रेतपिंड किंवा शुक्रजंतु) गराडा पडून त्यांतून एक च पुरुष त्या प्रकृतीशीं संयोग पावतो आणि त्यापासून जो गर्भ राहतो त्यांतून पुढील जीवात्मा तयार होतो. येथें पुरुष निर्गुण पण प्रकृति गुणमयी असते. म्हणून च तिला रजोरूप म्हटली आहे. अर्थात् तिचा रंग तांबडा असून शुक्राचा पांढरा म्हटला म्हणजे शुक्र हें साहजिक च निरंग ठरतें. आतां ही शुक्र व रज यांची उत्पत्ति कोठें होते ? तर ती प्राणिमात्राच्या निरनिराळ्या स्त्रीपुंजननेंद्रियांत होय. अर्थात् त्या दोहोंचा संयोग होण्यास ह्या दोहोंचा आणि त्या करितां उभय स्त्रीपुरुषदेहांचा मिथःसंयोग व्हावा लागतो. पुनः जननशास्त्रान्वयें गर्भधारणेस केवळ शुक्र आणि शोणित यांचा च संयोग पुरा पडत नाहीं तर त्यांतील पिंडदेहांत जे अति सूक्ष्म बीजकण असतात आणि त्या कणांच्या हि आंत जे कांहीं मर्यादित रज्यमान तंतु (Chromosomes) वास करतात त्यांचा च मुख्यतः संयोग

घडावा लागतो. अशीं हीं स्थूलाकडून सूक्ष्मातिसूक्ष्माकडे एका आंत एक प्रकृतिपुरुषांचीं जोड द्वंद्वें आहेत. म्हणजे प्रथम परस्पराकर्षक स्त्री-पुरुषाकार स्थूल देह, त्यांचे आंत मैथुनप्रवर्तक स्त्रीपुमानुपस्थेंद्रियें, त्यांचे आंत जाननिक स्त्रीपुंफलद्वयें, त्यांचे आंत प्राजननिक शुक्रशोणितपिंडदेह, त्यांचे आंत बीजबीजकप्रबीजक कणबिंदु, आणि शेवटीं त्यांचे आंत खोल मर्यादित संख्यांक रज्यतंतु इतकी ही परंपरा आहे. परंतु या सर्वांना व्यापून असणारें जें मूलप्रकृतिपुरुषद्वंद्व त्याचा प्रथम विभाग कोठें व कसा होतो हा प्रश्न तसा च शिल्लक राहतो. सांख्य-शास्त्रांत याला उत्तर नाहीं. कारण तें द्वंद्वशास्त्र आहे आणि त्या द्वंद्वांतील दोन्ही कोटी अगदीं पृथक् रीतीनें स्वतंत्र आहेत. या शास्त्राची सुरवात च द्वंद्वापासून आहे. म्हणून त्यांतील प्रकृति आणि पुरुष या उभय कोटी अनादि मानण्यांत आल्या आहेत. अशा अनादि द्वंद्वांतील मूळ प्रकृति आपल्या त्रिगुणसाम्यांत अक्षर आणि अव्यक्त म्हटली आहे. ही त्रिगुणांतील साम्यावस्था ढळली म्हणजे प्रकृतीला व्यक्तत्व आणि क्षरत्व येतें आणि ती पुरुषाला आपल्याकडे आकर्षण करून घेते. तथापि त्रिगुणांतील साम्यावस्था कशानें ढळते ? तर ज्याप्रमाणें वेदान्त-शास्त्रांत निर्मनस्क आत्मा सृष्ट्युत्पादनार्थ आपण होऊन मनवान् होतो आणि कामना धारण करतो त्या च प्रमाणें त्रिगुणसाम्यांत अव्यक्त असणारी प्रकृति व्यक्तता पावण्यास आपल्या ठायीं असलेल्या मनाच्या कामनिक शक्तीनें त्रिगुणांना चाळविते, आणि पुरुषांच्या भोंव[illegible] संसृतीचा पिंगा घालण्यास क्रियाप्रवृत्त होते. या प्रकारें सांख्य[illegible] प्रकृतिपुरुषांच्या संयोगापासून गुणपरिणामानें सृष्टीचा पसारा संख्[illegible] कसा वाढतो येवढें च दर्शविणारें आहे. म्हणून त्याला मागील प्रकृति-पुरुषांच्या उत्पत्तिस्थानाची चिकित्सा करण्याची आवश्यकता वाटत नाहीं. आतां मानवीसृष्टींत तरी मानवाला आपल्या जन्मस्थानाची

चौकशी करतांना यापेक्षां अधिक ज्ञानाची आवश्यकता कोठें आहे ? कारण मानवीसृष्टींत आरंभापासून च स्त्रीपुरुषभेद आहे. तथापि जीवोत्क्रांतीच्या लांबच्या पल्ल्यांत असा स्त्रीपुरुषभेद होण्यापूर्वी काय स्थिति होती ? याचें उत्तर जर कांहीं प्राणिशास्त्राला आणि त्यावरून जननशास्त्राला देतां आलें तर त्यांत द्वंद्वांतील दोनांकडून निर्द्वंद्वाच्या एकमेवाकडे जाण्याला तो एक मार्ग सहज सूचक होईल यांत शंका नाहीं.

अर्वाचीन जीवविज्ञानशास्त्रान्वयें जीवाच्या मूल स्थितींत स्त्री आणि पुरुष असा भेद नव्हता. तो एकपिंडात्मक जीवदेहाचा मूलाकार (Unnucleated Unicellular Protist) आकारविहीन रसात्मक गोलक च होय. तेथें इंद्रियविभाग नव्हता इतकें च नाहीं तर त्या पिंडदेहांत बीजबिंदूची हि निर्मिति झाली नव्हती. अशा देहाला कोणतें लिंग लावावें ? तो स्त्री म्हणावा कीं पुरुष मानावा ? वेदान्तप्रक्रियेप्रमाणें त्याला आपल्या मूलरूपांत जर पुरुष म्हटलें तर सांख्यप्रक्रियेप्रमाणें तो तितका च प्रकृतिरूप म्हणजे स्त्रीरूप ठरेल आणि जीवविज्ञानशास्त्राप्रमाणें तरी सांख्यांचें च मत अधिक प्रशस्त मानावें लागेल. अशा ह्या एकेकट्या जीवाणूंतील जीवरसायन (Protoplasm) आपल्या मूल घटकांत पूर्णपणें अभेदत्वानें मिळून गेलेलें असल्याकारणानें एकरूपी एकजिनसी दिसतें. तथापि त्या रासायनिक द्रव्यांत फुटून दोन होण्याची शक्ति वास करिते. ही च माया किंवा गुण-[illegible] होय. ती जावत्कालपर्यंत उपपन्न स्थितींत असते तावत्कालपर्यंत [illegible], क्रियासंपन्न झाली कीं तत्काल प्रकृति बनते. अशा मूलजीवाणूंत आरंभीं फुटून दोन तुकडे झाले तरी प्रकृतिपुरुषभेद उमटत नाहीं. तर ते दोन्ही तुकडे समान गुणधर्मांचे सदृशाकार असतात. म्हणून ते केव्हां हि एकमेकांशीं जुगत नाहींत तर सदैव स्वतंत्र रीतीनें आपआपलें जीवनकार्य चालवितात. अर्थात येथें व्यक्तिस्वातंत्र्य पूर्ण असतें. हा

त्यांतील शुद्ध द्वैतभाव होय. येथें या द्विधाभवनांतील प्रजोत्पादनांत कोण जन्य आणि कोण जनक, कोण माता आणि कोण सुता, कोण पिता आणि कोण पुत्र, कोण कारण आणि कोण कार्य हें समजण्यास कांहीं मार्ग नसतो. या जीवकार्यांत जरा नाहीं आणि मृत्यु नाहीं. येथें अन्न खाऊन वर्धन झालें कीं फुटून दोन तुकडे. दोन्ही सारखे च जीव धारण करून चालणारे पिंड. अर्थात् ते अक्षरशः अजर आणि अमर असून वर्धनशाली असतात. तथापि जीवशास्त्रांत ही स्थिति अत्यंत निकृष्ट दर्जाची समजली जाते. तींतून प्रकृष्ट स्थितींत येणें म्हणजे निरवयव अवस्था टाकून सावयव अवस्थेंत वर चढणें. तींत निश्चयानें श्रमविभाग होतो आणि त्याकरितां निरनिराळीं भिन्न भिन्न कर्में करणारीं निरनिराळीं इंद्रियें उदय पावतात. हा उच्च गुण त्या मूल निकृष्ट जीवपिंडांत प्रथम बीजबिंदूच्या द्वारें प्रस्फुट होतो. आणि त्यांत तो मूळचा बीजरहित (Unnucleated) पिंड बीजवान् (Nucleated) बनतो. तथापि पहिल्या प्राथमिक अवस्थेंत तो हि निरिंद्रिय च असतो. पण आतां त्याला त्या बीजाच्या योगें पुढें निरनिराळीं इंद्रियें निर्माण करण्याचें सामर्थ्य येतें. तात्पर्य, मूळ जो निर्बीज, निरिंद्रिय एकपिंडात्मक जीवाणु असतो त्यांतून प्रथम सबीज, निरिंद्रिय एकपिंडात्मक जीवाणु बनतो आणि नंतर त्यापासून सेंद्रिय जीवशरीराची यथाक्रम उत्पत्ति होते. अशा इंद्रियवान् देहांत आतां मूळची एकपिंडात्मकता (Unicellularity) रहात नाहीं तर त्याला अनेकपिंडात्मकता (Multicellularity) प्राप्त होते. अर्थात् हा देह म्हणजे एक इंद्रियग्राम च बनतें हें उघड आहे. अशा सेंद्रिय देहांत हि पुष्कळ काळ स्त्रीपुरुषभेद होत नाहीं. तो कालांतरानें जसजशी तेथें गुणशक्तीची वृद्धि होते आणि अधिकाधिक उच्चोच्च इंद्रियें प्रादुर्भाव पावतात तेव्हां योग्य समयीं घडून येतो. प्रथम हीं दोन्ही लिंगें एका च देहांत सहनि-

वास करतात. हा त्या देहाचा अर्धनरनारीत्वाचा (Hermaphroditic) भाव होय. पण शेवटीं तीं पूर्णपणें विभागलीं जाऊन त्या त्या देहाला तो तो एक च स्त्री वा पुरुष आकार प्राप्त होतो. असा हा प्रकृति-पुरुषांचा सर्वांगपूर्ण स्पष्ट भेद होईपर्यंत सांख्यशास्त्राला विषय उत्पन्न होत नाहीं. एकदां हा भेद पूर्ण झाला व दोन निरनिराळे स्वतंत्र गुण-रूपांचे देह क्रियाप्रवृत्त झाले म्हणजे तेथून सांख्यांची प्रक्रिया सुरू होते. तेथपर्यंत वेदान्तप्रक्रियेप्रमाणें या सर्व उत्क्रांतीची वासलात लावावी लागते. तथापि जीवसृष्टींतील लिंगोत्क्रांतिशास्त्राप्रमाणें यद्यपि प्रकृतीपासून म्हणजे स्त्रीदेहापासून निराळ्या गुणरूपांचा पुरुष-देह उत्पन्न होत असला तरी तो शुद्ध निर्भेळ स्वरूपाचा असूं शकत नाहीं तर त्यांत कांहीं अंशानें स्त्रीत्वाची छटा उतरते. मूळ प्रकृति ही तर संपूर्ण पुरुष पोटांत घेऊन चालत असल्या कारणानें तींतून हें तत्त्व निखालस कधीं च निचरून जात नाहीं तर कांहीं अंशानें मागें कायम राहतें. या प्रकारें जीवसृष्टींत ओट्टो वाइनिंगरनें म्हटल्याप्रमाणें स्त्रीचे ठायीं पुरुष (M), आणि पुरुषाचे ठायीं स्त्री (W) सदैव वसत असल्याचें त्यांच्या इंद्रियांच्या आणि मनांच्या आकारांवरून सहज सिद्ध करून दाखवितां येतें. येथें च खरा द्वंद्वांतील उभयकोटींचा सापेक्षतेचा नैसर्गिक नियम निदर्शित होतो. या कारणानें त्या दोन भिन्न देहांत जशी विरोधाला जागा असते तशी साहचर्याला हि असते. तथापि सांख्यशास्त्राला मूळारंभीं द्वंद्वाचें सांकेतिक अनादि-मत्त्व घ्यावयाचें असल्याकारणानें त्यानें त्यांतील दोन्ही कोटी एक-मद्वितीयं निर्द्वंद्वा सारख्या निरपेक्ष मानल्या आणि म्हणून पूर्णपणें स्वतंत्र लेखिल्या तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. अर्थात् येथें जसें त्या मूळ त्रिगुणान्वित प्रकृतीला अव्यक्तत्व आणि निस्त्रैगुण्य पुरुषाला नानात्व द्यावयाचें त्याचप्रमाणें दोहोंच्या परस्पर सापेक्षतेंत निर-

पेक्षता आणि अन्योन्याश्रयतेंत निराश्रयता म्हणजे स्वातंत्र्य पहावयाचें इतकें च.

वेदान्तांत मूळ एक पुरुष आहे. तो पुरुषोत्तम आहे. तो च आत्मा, तो च ईश, तें च ब्रह्म. त्याला पुरुषोत्तम हा शब्द सर्वथैव सांख्ययोगदर्शनांनुसार लागतो. कारण त्याचें पुरुषोत्तमत्व सांख्य आणि योग यांत जे अनेक पुरुष येतात त्यांना धरून निघतें. वास्तविकरीत्या त्याच्या मूळच्या अव्यक्तावस्थेंत जेथें तो पुरुष नाहीं आणि प्रकृति नाहीं तेथें त्याला पुरुषोत्तमत्व कोठून येणार? परंतु अशा स्थितींत त्याला कांहीं तरी नांव दिल्याखेरीज त्याचा निर्देश तरी कसा करतां येणार? म्हणून वेदान्तानें प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांतील पुरुष हे नांव घेऊन त्याला पुरुषोत्तम बनविलें. तथापि सांख्यप्रक्रियेनुसार प्रकृतीपुरुषद्वंद्वांत प्रकृतीचें महत्त्व जास्त आहे, कारण सांख्यांत पुरुष नाना आणि प्रकृति एक आहे आणि ती मूळारंभीं वेदान्तांतील पुरुषोत्तमाप्रमाणें च सर्वथैव अव्यक्त आहे. किंबहुना तिच्या अव्यक्ततेकडे पाहून च वेदान्ताला आपल्या पुरुषोत्तमाच्या अव्यक्ततेची कल्पना सुचावी अशी तिची योग्यता आहे. एवं च, जशी सांख्यांची आद्य प्रकृति एक आणि अव्यक्त, तसा च वेदान्ताचा पुराण पुरुष हि एकमेव अव्यक्त होय. पुनः जशी सांख्यांची प्रकृति त्रिगुणात्मिका तसा च वेदान्ताचा पुरुष मायावान. त्रिगुण जेव्हां साम्यांत असतात तेव्हां प्रकृति अव्यक्त राहते आणि जेव्हां त्यांतील साम्य ढळतें तेव्हां ती व्यक्तता पावते. तसा च पुरुष हि जेव्हां माया अनुदित असते तेव्हां प्रशांत दिसतो पण जेव्हां ती चलबिचल पावते तेव्हां तो प्रकृतीचे ठायीं अधिष्ठित होऊन व्यक्तत्वाप्रत जातो. प्रकृति शब्दाचा अर्थ सांख्यशास्त्रांत कोठें दिला नाहीं पण पुरुष शब्दाचा तरी वेदान्तशास्त्रांत कोठें दिला आहे? वास्तविक रीत्या या शब्दांचे अर्थ देणें हें या शास्त्रांचें काम नाहीं, फक्त त्यांनीं

त्यांचे भाव दर्शविले म्हणजे झालें. अर्थात् प्रकृति म्हणजे त्रिगुणसाम्य हें जें सांख्यांनीं म्हटलें आहे तो तिचा गुणभाव होय, शब्दार्थ नाहीं. शब्दाचा अर्थ त्या शब्दांतील मूळ धातूनें च प्रतीत होणारा आहे. प्रकृति = प्र + कृति (कृ = करणें) = प्रकर्म, प्रक्रिया, प्रकार्य=प्रकर्षानें कर्म किंवा प्रकृष्ट क्रिया. अशी क्रिया गुणांच्या योगें सिद्ध होते. म्हणजे गुण कारणरूप आणि क्रिया कार्यरूप असते. म्हणून गुण हे सदैव प्रकृतीच्या पोटांत निवास करतात. अशा गुणांचा प्रकृतीशीं इतका निकट संबंध असतो कीं त्यायोगें गुणांची साम्यावस्था ही च प्रकृति म्हटली जाते. तथापि प्रकृति आणि गुण निरनिराळे आहेत. अशा प्रकृतीचे वेदान्तशास्त्रांत माया, अविद्या, अज्ञान असे दुसरे अनेक पर्यायार्थ आहेत त्यांशीं सांख्यशास्त्राला कांहीं कर्तव्य नाहीं. आतां सांख्यशास्त्र हें क्वचित् प्रकृतीवर अविद्येचा वा अज्ञानाचा आरोप करील पण केवळ तिच्या पलीकडची जी पुरुष नामक कोटी आहे तिच्या सापेक्ष भावानें, एरवीं नाहीं. पुरुष ज्ञाता म्हणून प्रकृति अज्ञान इतकें च. या च न्यायानें प्रकृति सगुण म्हणून पुरुष अगुण आणि प्रकृति एक म्हणून पुरुष अनेक असा उलट हि भाव तितक्या च स्पष्ट रीतीनें दिसणारा आहे. मग त्यांत किती हि विचित्र विरोध उत्पन्न होत असले तरी हरकत नाहीं. उदाहरणार्थ, जी वस्तु सगुण असेल ती एकत्वांत अव्यक्त दिसणार नाहीं आणि जी निर्गुण असेल ती नानात्वांत व्यक्त होणार नाहीं. पण चमत्कार हा कीं सांख्यांची सगुण प्रकृति एक अव्यक्त आहे तर निर्गुण पुरुष नाना व्यक्त आहेत. पुनः प्रकृति ही धात्वर्थानें क्रियाकारी असली तरी जड, अविवेकी, आंधळी आहे आणि पुरुष क्रियास्तब्ध राहिला तरी चैतन्य, विवेकी, द्रष्टा आहे. तथापि प्रकृति प्रधान आहे म्हणून पुरुष गौण आहे.

वेदान्तशास्त्राला आपल्या अद्वैत आत्म्याची उपपत्ति मांडण्यास जसा सांख्यशास्त्राचा उपयोग होतो तसा दुसऱ्या कशाचा

होत नाहीं. सांख्य हें दृश्य जगताचा विचार करणारें शास्त्र आहे. वेदान्त त्यावरून अदृश्याची कल्पना बांधतो. सांख्यांचा भर प्रत्यक्षावर असतो; वेदान्ताचा त्या पलीकडे अनुमानोपमानांवर असतो. म्हणून वेदान्ताचा आदिम पुरुष किंवा आत्मा हा सर्वतोपरि अव्यक्त आहे. पण सांख्यांची प्रकृति ही सुद्धां आपल्या मूलभावांत अव्यक्त च आहे. हा आत्मपुरुष किंवा पुरुषात्मा निर्गुण, निराकार आहे. तथापि तो पुढील सर्व नामरूपात्मक व्यक्त जगताचें आदिकारण आहे. उपमा च द्यावयाची तर तो आद्यबीजरहित जीवपिंडासारखा आहे. पण त्या ठिकाणीं हा येवढा सृष्टीचा भव्य पसारा निर्माण करण्याचें सामर्थ्य आहे. ती च माया. जावत्कालपर्यंत ती अचल आहे तावत्कालपर्यंत माया, चळली कीं प्रकृति या प्रकारें आत्म्याच्या पोटांत माया, मायेच्या पोटांत प्रकृति, आणि प्रकृतीच्या पोटांत पुनः तोच आत्मपुरुष अशी परंपरा आहे. अर्थात् हें त्याचें रूप आद्यजीवपिंडांत बीजोत्पत्ति झाल्यावरोबर जसें एका बीजाचें आंत दुसरें बीजक आणि बीजकाचें आंत तिसरें प्रबीजक अशी मालिका तयार होते त्यासारखें दिसून येतें. म्हणून मूळारंभीं पिंड आणि बीज हीं जशीं नीरक्षीराप्रमाणें एकमेकांत मिसळलेलीं सर्वस्वी अद्वैत स्वरूपांत असतात तसा च आत्मा हा आपल्या मूळ रूपांत मायेशीं पूर्णपणें एकवटलेला अद्वैत असतो. परंतु जगतांत उतरून व्यक्तता संपादण्याकरितां किंवा व्यक्तता संपादून जगतांत उतरण्याकरितां प्रथम त्याला मायेला निराळी करून द्वैतांत यावें लागतें आणि येथें च पहिलें द्वैताद्वैताचें द्वंद्व स्फुटता पावतें. आतां येथें आरंभीं जी माया आत्म्याशीं पूर्णपणें मिसळून अप्रकेत असते ती केंद्रस्थानीं बीजभूत होते आणि तिचे ठायीं पुढें भेद पावण्याचें सामर्थ्य येतें. अशा द्वंद्वांत सांख्य काय किंवा वेदान्त काय त्या दोहोंना हि पहिली कोटी अव्यक्ताची घ्यावी लागते.

म्हणून सांख्य आपल्या मूल प्रकृतीला अव्यक्त च लेखतात.: परंतु सांख्य हे शुद्ध द्वंद्ववादी असल्याकारणानें त्यांची प्रकृति अव्यक्त असली तरी अद्वितीय नसते. त्या प्रकृतीच्या पलीकडे दुसरी पुरुष नामक कोटी असते आणि त्या योगें त्या प्रकृतिपुरुषांत द्वंद्वाबरोबर साहजिक च द्वैताची उभारणी होते. अशा प्रकारच्या द्वैतांत द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें प्रकृति एक म्हणून पुरुष नाना, प्रकृति सगुण म्हणून पुरुष निर्गुण, आणि प्रकृति अव्यक्त म्हणून पुरुष व्यक्त. अर्थात् सांख्यांचें अव्यक्त एका च काळीं व्यक्ताला धरून आहे. असा प्रकार वेदान्तांत नाहीं. वेदान्ताचा आत्मा निर्द्वंद्व आहे म्हणून निरपेक्ष आहे, आणि निरपेक्ष आहे म्हणून शुद्ध अद्वैतासारखा भासणारा आहे. त्यांत द्विधाभवन होईपर्यंत अद्वैत, द्विधाभवन झाल्यानंतर द्वैत. वास्तविक रीत्या तो निर्द्वंद्व असल्या कारणानें द्वैत नाहीं आणि अद्वैत हि नाहीं तर दोहोंना व्यापून एकमेवाद्वितीयं नित्य शाश्वत आहे. तथापि अशा एकमेवाच्या पोटांत जो मायेचा बीजभूत गर्भ आहे त्याचे ठायीं पुढील द्वैताद्वैत, व्यक्ताव्यक्त, एकानेक, गुणागुण, चलाचल, नित्यानित्य, मृतामृत इत्यादि सर्व द्वंद्वांना यथावकाश प्रसव पावून जन्म देण्याची अमोघ शक्ति आहे. म्हणून ज्याप्रमाणें सांख्यांची प्रकृति त्रिगुणांना पोटांत घेऊन अव्यक्त राहते त्या च प्रमाणें वेदान्ताचा आत्मा मायेला पोटांत घेऊन अव्यक्त राहतो. अशा मायेपासून पुनः माया आणि प्रकृति हें द्वंद्व उमटतें. त्यांत माया ही गुणशक्ति (Potentiality) आणि प्रकृति क्रियाशक्ति (Actuality) म्हटली म्हणजे माया अचल आणि प्रकृति चल, माया अजगत् आणि प्रकृति जगत्, माया चैतन्य आणि प्रकृति जड, माया पुरुष आणि प्रकृति स्त्री ठरते. या प्रकारें पुरुषोत्तम आणि आत्मा, आत्मा आणि माया, माया आणि प्रकृति, प्रकृति आणि पुरुष, यांचा जो परस्पर संबंध आहे तो पुढीलप्रमाणें विशद करून दाखवितां येईल:—

पुरुषोत्तम
'निर्द्वंद्व निस्त्रैगुण्य'
(अव्यक्त)

आत्मपुरुष
'अज अव्यय'
"अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन्"
(अव्यक्त)

आदिमाया
'अजा'
"अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां
बह्वीः प्रजाः सृजमानां सरूपाः।"
'Creative Power'
उत्पादक शक्ति

(अव्यक्त)

आदिपुरुष
'अज'
"अजो ह्येको जुषमाणोऽनुशेते
जहात्येनां भुक्तभोगामजोऽन्यः।"
'Directive Mind'
प्रेरणात्मक मन

माया
Potentiality
गुणशक्ति अचल
कर्मांची उपपन्नता
"प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय
संभवाम्यात्ममायया।"

(अव्यक्त)

प्रकृति
Actuality
क्रियाशक्ति चल पण
त्रिगुणसाम्यांत स्तब्ध
Static Energy

प्रकृति
Dynamic Energy
सत्त्वरजतमांच्या वैषम्यांत
एकत्वानें प्रकृष्टकर्मकारी
पण आंधळी जड

(व्यक्त)

पुरुष
निर्गुणत्वांत आणि
नैष्कर्म्यांत नानात्वानें
सुप्त पण डोळस चैतन्य

सांख्यद्वंद्व
"प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि"
जगद्विस्तारांत अंतिम फल, किंवा अंतिम साध्य
Ultimate Purpose
ब्रह्म
F[illegible]

डॉ. औगुस्ट वाइजमान या जर्मन शास्त्रज्ञानें 'आद्यजीवबीजरस' (Germ-Plasm) नामक जीवशास्त्रावर जो ग्रंथ लिहिला आहे त्यांत मूळ जीवबीजाचे ठायीं आद्यजीवरसाची रचना कशी होते आणि तींत उत्तरोत्तर एकेक प्रगल्भ पर्याय कसे परिणति पावतात याची उपपत्ति सांगण्याचा प्रयत्न केला आहे. परंतु तो सर्वथा आनुमानिक आहे, प्रात्यक्षिक नाहीं. आणि त्या अनुमानांत एकदोन नाहींत तर दहापांच पर्यंत काल्पनिक संकेत (Assumptions) धारण करण्यांत आले आहेत. मूळ प्रोटोप्लझमपासून प्रोटोप्लन, त्यांत बायोफर किंवा बायोजेन, त्यापासून इड, त्यांतून इडांट, त्यापुढें डिटरमिनंट इत्यादि ही सर्व परंपरा शास्त्रीय प्रत्यक्षाच्या पलीकडे केवळ अदृष्टांत गढलेली आहे. तींतून जेव्हां पिंडदेहाचे ठायीं बीजबिंदूमध्यें क्रोमॅटिन् नामक रज्यमान द्रव्य तयार होतें आणि त्यांतून क्रोमोसोम नामक रंगग्रवण तंतुजाल बाहेर पडतें तेव्हां तें शास्त्रीय दृष्टीला स्पष्टपणें भासमान होतें. तावत्कालपर्यंत शास्त्राला अव्यक्ताच्या अंधकारांत चांचपडत रहावें लागतें. जेथें भौतिकशास्त्रांतील जड पदार्थमात्राची ही दशा तेथें सांख्यतत्त्वज्ञानाला अध्यात्माच्या अनेक अव्यक्त स्थित्यंतरांतून बाहेर पडावें लागत असलें तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. उदाहरणार्थ. वरील वंशक्रमांत सांख्यांच्या व्यक्त जगताच्या आरंभीं प्रकृतिपुरुषांचें द्वंद्व उमटण्यापूर्वी चार स्वरूपांचे अव्यक्त पर्याय दर्शविले आहेत, आणि त्यांत च सांख्यांची मूळ त्रिगुणात्मिका जड प्रकृति नेऊन बसविली आहे. त्यायोगें वेदान्ताला आपलें विशिष्ट चित्स्वरूपी अव्यक्त निराळें दर्शविण्याकरितां केवढी खटपट करावी लागते तें बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रांतील प्रथमाध्यायाच्या चतुर्थ पादावरून चांगलें नजरेस येतें. आतां येथें अव्यक्त दोन प्रकारचें आहे;—(१) सांख्यांचें अव्यक्त, आणि (२) वेदान्ताचें अव्यक्त. सांख्यांचें अव्यक्त अधिकाधिक सापेक्ष

असतें तर वेदान्ताचें अव्यक्त अधिकाधिक निरपेक्ष होत जातें. सांख्यांच्या प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांतील मूळ प्रकृति अव्यक्त म्हटली आहे. कारण ती ज्या सत्त्व, रज आणि तम या तीन गुणांनीं सिद्ध होते ते गुण मूळारंभीं साम्यावस्थेंत असतात. आणि म्हणून ज्या प्रमाणें एखाद्या पदार्थाला तीन बाजूंनीं सारखी शक्ति लाविली असतां तो हालत नाहीं त्या प्रमाणें प्रकृति ही आपल्या मूलावस्थेंत तीन गुणांच्या समान शक्तींत सर्वथा निश्चल राहते. हे तीन गुण चळले आणि त्यांत रजाचें वा तमाचें प्राबल्य झालें कीं त्यांतून जगताचा प्रादुर्भाव होतो आणि प्रकृतीला व्यक्तता येते. येथें च प्रकृतीला 'प्रकृति' हा शब्द आपल्या मूळच्या धात्वर्थानें बरोबर लागू पडतो आणि तिच्या पलीकडे असलेल्या पुरुषकोटीचें स्वरूप यथार्थ निदर्शनास येतें. 'प्रकर्षेण करोतीति प्रकृतिः' = 'विशेष पुढें होऊन जी करते तिचें नांव प्रकृति,' असा या शब्दाचा व्युत्पत्त्यर्थ मध्वाचार्यांनीं आपल्या ब्रह्मसूत्रभाष्यांत प्रकृतीचें निरूपण करतांना दिला आहे. वास्तविक रीत्या प्रकृतीला प्रकृतित्व आलें कीं ती अव्यक्त राहणें शक्य नाहीं. पण सांख्यांनीं तिला आरंभीं अव्यक्त ठरवून पुरुषाशीं तिचें प्रातियोगित्व दर्शविलें आहे. अर्थात् अव्यक्तभावांत ती शुद्ध मायारूप च आहे. आणि व्यक्तभावांत यद्यपि ती प्रधान मानली तरी जड आहे आणि जड असली तरी गुणधारिणी आहे. पुनः तिला अव्यक्त म्हटली कीं द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें पुरुषाला व्यक्त च म्हणावें लागतें आणि हें हि वेदान्ताच्या दृष्टीनें यथायोग्य ठरतें. कारण वेदान्तांत मूलारंभीं पुरुष एक, *अव्यक्त, निर्गुण आहे; म्हणून सांख्यांतील द्वंद्वांत आरंभीं प्रकृति* हि एक, अव्यक्त पण सगुण आहे तर त्या च कारणानें पुरुष नाना, व्यक्त व अगुण आहेत. सारांश, सांख्य प्रकृति ही अवस्थाभेदानें व्यक्त आणि अव्यक्त, विकृत आणि अविकृत अशी द्विविध असून सगुण, जड,

अज्ञान, आंधळी क्रियाकर्त्री आहे; तर तिच्या प्रातियोगित्वानें पुरुष हा व्यक्त पण अविकृत असल्याकारणानें अगुण, चैतन्य, ज्ञानी, द्रष्टा, नाकर्ता आहे. अर्थात् यावरून प्रकृति ही एकटी च जगताला जन्म देणारी आहे हें उघड आहे. तथापि हें जगज्जनन तिच्या ठायीं असलेल्या तीन गुणांच्या संप्रसारांत आहे आणि तो संप्रसार नाना पुरुषांच्या सांन्निध्यानें सिद्धीस जाणारा आहे. म्हणून जगत् म्हटलें म्हणजे दुसरें कांहीं नाहीं तर त्रिगुणांचा खेळ आणि कर्मांचा पसारा होय. कारण गुणांचें प्रकटीकरण कर्मांत होतें. कर्माला आश्रय द्रव्याचा असतो. द्रव्य हें नाना आकार धारण करतें. आणि तें च शेवटीं नामरूपात्मक जगत् पूर्णपणें उदयास येतें. येथून पुढें सांख्यांच्या अनुरोधानें वैशेषिकांना विशेष विषय प्राप्त होतो.

मूळ एक आणि अद्वितीय, अनादि आणि अनंत, अद्वैत आणि अव्यक्त पुराणपुरुष जो पुरुषोत्तम तो त्रैगुण्यविषयवेदाच्या म्हणजे ज्ञानविज्ञानमय जगताच्या पलीकडे निस्त्रैगुण्य आहे, प्रकृतिपुरुषरूप द्वंद्वाच्या पलीकडे निर्द्वंद्व आहे, सत्त्वरजतमांच्या पलीकडे नित्यसत्त्वस्थ आहे, योगक्षेमादींच्या पलीकडे निर्योगक्षेम आहे, आणि मायेचें आत्मबीज धारण करीत असल्यामुळें आत्मवान् आहे. हेंच रूप भगवंतांनीं गीतेंत अर्जुनाला दर्शवून तें प्राप्त करून घेण्यास सांगितलें आहे—" त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन । निर्द्वंद्वो नित्यसत्त्वस्थो निर्योगक्षेम आत्मवान् ॥ " असा हा आत्मपुरुष जरी स्वतः अज आणि अव्यय असला तरी जेव्हां सृष्टीच्या कामनेनें रंजित होतो तेव्हां प्रथम आपल्या ठिकाणीं आदिमाया आणि आदिपुरुष या आदिद्वंद्वाला चालना देतो आणि त्यांतून आपला नानात्वांत जन्म करून घेतो. तो जो नानात्वांत जन्म घेतो तींच भूतमात्रें सिद्ध होतात आणि अशा भूतमात्रांचा " भूतस्य जातः पतिरेक आसीत् " या श्रुतिवचनाप्रमाणें तो

एकटा च एक ईश्वर होऊन राहतो. अर्थात् भूतांचा ईश्वर होण्यास अगोदर त्याला भूतमात्रें निर्माण करावीं लागतात हें उघड आहे. हीं भूतमात्रें तो आपल्या च ठिकाणीं द्विधा होऊन आणि द्वंद्वत्व पावून निर्माण करतो यांत नवल नाहीं. तथापि या द्वंद्वांतील दोन्ही कोटी त्याच्या च सारख्या जन्मरहित असतात असें म्हटलें आहे. अर्थात् त्यांतील पुरुषतत्त्व तो 'अज' आणि प्रकृतितत्त्व ती 'अजा' होय. हीं त्या आत्मपुरुषाचीं अनादिसिद्ध रूपें त्याच्यापासून केव्हां हि भिन्न होणारीं नाहींत. किंबहुना ज्याप्रमाणें सांख्यप्रक्रियेंत तीन गुणांची साम्यावस्था म्हणजे मूळ अव्यक्त प्रकृति त्या च प्रमाणें येथें द्वंद्वांतील दोन कोटींची साम्यावस्था म्हणजे मूळारंभींचा अव्यक्त आत्मपुरुष होय. अशा आत्मपुरुषाचें वर्णन गीतेनें 'अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन्' असें केलें आहे व तो अव्ययात्मा आपल्या मायेच्या आश्रयानें प्रकृतीच्या ठिकाणीं अधिष्ठित होऊन जन्म घेतो असें सांगितलें आहे—'प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया।' तथापि हें माया आणि प्रकृतीचें द्वंद्व मूळ ज्या एका आदिमायेपासून निघतें ती आदिमाया आपल्या प्रतियोगी आत्मपुरुषासह मूळच्या आदिपुरुषांतून फुटून जोडीनें बाहेर पडते. हें पहिलें अव्यक्तारण्यांतून परिस्फुट होणारें मायापुरुषांचें जायापतिरूप आद्यद्वंद्व होय. तें हि त्या आपल्या पितृस्वरूप आत्मपुरुषासारखें च अव्यक्त असतें इतकें च नाहीं तर अज आणि अव्यय असतें त्यांतील आदिमाया ही आत्मपुरुषाची निर्मायक किंवा उत्पादक शक्ति (Creative Power) म्हटली म्हणजे आदिपुरुष हा त्या शक्तीच्या मागें प्रचोदक किंवा प्रेरणात्मक निर्माणहेतु(Directive Mind) ठरतो. जावत्कालपर्यंत त्या पुराणपुरुषाचे ठायीं सृजनकामना उत्पन्न झालेली नसते तावत्कालपर्यंत तो निर्द्वंद्व आणि निस्त्रैगुण्य च काय पण पूर्णपणें अद्वैत आणि अव्यक्त

असतो. पण एकदां तेथें अशी कामना उमटली कीं लागली च त्यांत चलविचल होऊन त्याचें आत्मरूप म्हणजे जगद्बीजरूप प्रकट होतें व त्यांतून पुढें आदिमायापुरुषांचें म्हणजे अजअजांचें द्वंद्व आपआपल्या गुणशक्तींसह स्फुटता पावतें. ह्या अजअजांचें वर्णन श्वेताश्वतरोपनिषदानें येणेंप्रमाणें केलें आहे:—

" अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां
बह्वीः प्रजाः सृजमानां सरूपाः ।
अजो ह्येको जुषमाणोऽनुशेते
जहात्येनां भुक्तभोगामजोऽन्यः ॥ "—

अजा एक आणि अज हि एक; या दोघांपैकीं जी अजा ती तांबडा, पांढरा आणि काळा असे तीन रंग धारण करून बहुरूपयुक्त प्रजा निर्माण करते, तर दुसरा जो अज तो तिच्यावर लुब्ध होऊन तिच्या ठायीं शयन करतो व तिचा उपभोग घेऊन तिला सोडून देतो.

ह्या एका श्लोकांत सदर उपनिषदानें स्त्रीपुरुषदांपत्यांतील आधिभौतिक काय किंवा आध्यात्मिक काय गूढ रहस्य स्पष्टपणें कथन केलें आहे. आतां येथें प्रथम त्या मूळ एका अज आणि अव्यक्त आत्मपुरुषापासून हें अजाजांचें जोडपें निघालें असें म्हटलें म्हणजे तें दोघां यमयमींचें यामल ठरतें. किंवा जर तो मूळचा पुरुष हा च अजत्वानें त्या अजेचा पति झाला असें मानलें तर तें पितापुत्रींचें युग्म होतें. आणि दोन्ही बाबतींत त्यांचा पतिपत्नीसंबंध उघड रीतीनें त्याज्य दिसतो. तथापि इतकें मात्र खरें कीं मूळ निर्द्वंद्व आणि निस्त्रैगुण्य परम पुरुषाला आपल्या एकमेवाद्वितीयत्वाचा म्हणजे अद्वैतत्वाचा कंटाळा आला आणि त्याला वाटलें आपण बहु व्हावें. पण हें बहु कसें होणार? तर प्रजा निर्माण करून. प्रजा कशी निर्माण करणार? तर जाया करून. जाया कोठून आणणार? असे हे अनेक प्रश्न त्याच्या एकत्वांतून बहु-

त्यांत येण्याच्या मार्गांत उपस्थित होतात. याचीं समर्पक उत्तरें बृहदारण्यकोपनिषदांत दिलीं आहेत. मूळारंभीं हा च एक आत्मा होता. तो 'पुरुषविध' म्हणजे पुरुषरूपी होता—'आत्मैवेदमग्र आसीत् पुरुषविधः।' त्यानें आपल्या भोंवतीं पाहिलें व त्यांत त्याला आपल्यावांचून दुसरें कोणी दिसलें नाहीं—'सोऽनुवीक्ष्य नान्यदात्मनोऽपश्यत्।' येथें च त्याला प्रथम 'मी आहे' अशी आपल्या अस्तित्वाची जाणीव झाली व ती त्यानें उच्चारून दाखविली—'सोऽहमस्मीत्यग्रे व्याहरत्।' हा सृष्टीचा आद्यध्वनि होय. हा च शब्द. हा नित्य आहे. हा च वेद. हा अपौरुषेय आहे. वेदान्ताच्या दृष्टीनें हा च प्रणवरूप ॐकार होय. या व्याहरणापासून त्याचें नांव 'अहं' झालें—'ततोऽहंनामाभवत्।' हा च मूळ 'अहंकार' उदयास आला. याच्या अगोदर महान् म्हणजे अस्तित्वाचें ज्ञान व त्याच्या अगोदर 'प्रकृति' म्हणजे परमेश्वराची शुद्ध 'एकोऽहं बहुस्यां,' स्वरूपाची कामनिक हालचाल. यांत गूळ त्याच्या सद्भावाचा म्हणजे अस्तित्वाचा गुण उमटला. ही प्रकृति म्हणजे त्या परम ब्रह्माक्षराचा स्वभाव होय. हें च अध्यात्म—"अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते।" हा स्वभाव हि त्या परमेश्वराप्रमाणें च अव्यक्त व अक्षर आहे. यांत च सांख्यांच्या प्रकृति, महान् आणि अहंकार या पहिल्या तीन तत्त्वांचें बीज दृष्टीस पडतें. अहंकाराची उत्पत्ति सृष्टीला नामरूप येण्यापूर्वीच आहे. येथें च प्रथम निराकाराला आकार येतो, निर्लेपाला रूप मिळतें आणि निर्नामाला नाम प्राप्त होतें. तें च 'सोऽहं' किंवा 'हंसः' होय. म्हणून च कोणी हि मनुष्य त्याला 'तूं कोण' म्हणून विचारलें असतां प्रथम 'मी आहे' असें म्हणतो आणि नंतर जें कांहीं आपलें विशेष नांव असेल तें कथन करतो—'तस्मादप्येतर्ह्यामंत्रितोऽहमयमित्येवाग्र उक्त्वाथान्यन्नाम प्रब्रूते यदस्य भवति सः।' असा हा अहंनामरूप आत्मपुरुष कोणत्या विशिष्ट

गुणानें पुरुषनांवाला पात्र होतो तें शेवटीं त्या शब्दाची व्युत्पत्ति देऊन दर्शविलें आहे–'यत्पूर्वोऽस्मात्सर्व–स्मात्सर्वान्पाप्मन औषत्तस्मात्पुरुषः' =ज्याअर्थी तो ह्या सर्वांच्यापूर्वी होता आणि ज्याअर्थी त्यानें सर्व पापांचें भस्म केलें त्याअर्थी तो यथार्थ 'पुरुष' हें नाम पावला. अर्थात् तें त्याचें सत्स्वरूप निष्कलंक होतें. पुनः हा आत्मपुरुष मूळारंभीं एकटा च एक असल्यामुळें भय पावला; म्हणून कोणी हि एकटा पुरुष भय पावतो–'सोऽबिभेत्तस्मादेकाकी बिभेति।' त्याला एकाकी रमतां येईना; म्हणून कोणा हि पुरुषाला एकाकी रमतां येत नाहीं–'स वै नैष रेमे तस्मादेकाकी न रमते।' अर्थात् त्यानें रमण्यास दुसरें कांहीं साधन असावें अशी इच्छा केली–'स द्वितीयमैच्छत्।' त्याबरोबर तो अशा प्रमाणाचा बनला कीं जसें स्त्रीपुरुषांचें एक संगमित रूप दिसावें–'स हैतावानास यथा स्त्रीपुमांसौ संपरिष्वक्तौ।' तो हें, असें आपल्या ठिकाणीं द्विलिंगी (Bisexual) रूप पावला. तें च पुढें पतिपत्नीभावाप्रत गेलें–'ततः पतीश्च पत्नी चाभवतां।' म्हणून च याज्ञवल्क्यानें म्हटलें आहे कीं स्त्री हें पुरुषाचें अर्धें दल आहे–'तस्मादिदमर्धबृगलमिव स्व इति ह स्माह याज्ञवल्क्यः' म्हणून हें पुरुषरूपी अर्धें आकाश स्त्रीनें त्याशीं मिळून पूर्ण केलें जातें—'तस्मादयमाकाशः स्त्रिया पूर्यत एव।' येथें च त्या अव्यक्त आणि अमूर्त परमेश्वराच्या मूळ व्यक्तमूर्तीच्या चतुर्भुजरूपाची बरोबर उपपत्ति लागते. हें चतुर्भुजरूप संगमित दांपत्याचें योग्य प्रतीक होय. याप्रकारें तो, अज आणि अव्यय आत्मपुरुष जेव्हां आपण च जन्म दिलेल्या त्या अजेशीं संगमित झाला तेव्हां त्यापासून मनुष्यप्राणी निर्माण झाला–'तां समभवत्ततो मनुष्या अजायन्त।' हा अज म्हणजे त्या आदिपुरुषाच प्रजाकामनेनें धरारलेलें आदिमन (Primordial Mind) होय. हा च मनु प्रजापति. हा आपल्या दुहितेवर आसक्त झाला. म्हणून म्हटलें आहे–

" पिता यत् स्वां दुहितरमधिष्कन् " किंवा *" प्रजापतिर्वै स्वां दुहितरमभ्यध्यात् । "* परंतु त्याला तरी दुसरा काय उपाय होता? त्या सृष्ट्यारंभकालीं तो जसा एकमेव पुरुष होता तशी च ती हि एकमेव स्त्री होती. पण तिला मात्र तें *अगम्यागमन* बरें वाटलें नाहीं आणि ती म्हणाली–' सो हेयमीक्षांचक्रे कथं नु मात्मन एवमजनयित्वा संभवति हन्त तिरोऽसानीति सा गौरभवदृषभइतरस्ता ँ समेवाभवत् ... . एकमेव यदिदं किंच मिथुनमापिपीलिकाभ्यस्तत्सर्वमसृजत । ' यानें मला आपल्यापासून उत्पन्न केलें आणि हा माझ्याशीं असा कसा संगम करतो? तर मी आतां दुसऱ्या कोणत्या तरी रूपानें लपून राहतें. म्हणून तिनें गाईचें रूप धारण केलें तर तो वृषभ झाला व तिच्याशीं संयोग पावला. या प्रकारें तिनें *तिर्यङ्योनींत निरनिराळीं स्त्रीरूपें* घेतलीं पण तो हि त्या त्या योनींत नररूपानें शिरून तिच्या मागें लागला व या रीतीनें मुंग्यापासून तों मोठ्या प्राण्यांपर्यंत स्त्रीपुरुषमैथुनानें ही सर्व सृष्टि निर्माण झाली. अर्थात मूळारंभीं त्या आत्मपुरुषाला जी बहु होण्याची कामना झाली ती त्रिरूपात्मक होती,— (१) जाया, (२) प्रजा, आणि (३) वित्त. कारण मनुष्याला *कामना म्हटल्या म्हणजे एवढ्या च असतात. या करितां च केवळ तो कर्मप्रवृत्त होतो. तो आपणाला जाया प्राप्त करून घेतो, तिचे ठायीं* प्रजा संपादन करतो, आणि तत्सुखार्थ द्रव्य मिळवितो. यांपैकीं त्याला जरी एखादें प्राप्त होण्याचें राहिलें तरी तेवढ्यानें आपण अकृत्स्न म्हणजे अपूर्ण आहोंत असें वाटतें—' आत्मैवेदमग्र आसीदेक एव सोऽकामयत जाया मे स्यादथ प्रजायेयाथ वित्तं मे स्यादथ कर्म कुर्वीयेत्येतावान् वै कामो नेच्छंश्चनातो भूयो विन्देत्तस्माद्प्येतर्ह्येकाकी कामयते जाया मे स्यादथ प्रजायेयाथ वित्तं मे स्यादथ कर्म कुर्वीयेति स यावदप्येतेषामेकैकं न प्राप्नोत्यकृत्स्न एव तावन्मन्यते। ' इति. या प्रकारें

वेदांना द्वंद्वाचा आश्रय केल्याखेरीज जगताची निर्मिति च कथन करतां येत नाहीं. याचें कारण उघड आहे. आत्म्याला बहुत्वाची कामना आहे. बहुल प्रजासिद्धींत आहे. आणि प्रजासिद्धि द्वंद्वांतील मिथुनांत आहे. पाणिनीनें द्वंद्वाची व्याख्या केली नाहीं पण द्वंद्वांचीं जीं स्थानें दर्शविलीं आहेत त्यांत यज्ञांतील जोडपात्रें आहेत. अशा जोडपात्रांच्या मिथुनांना अनुलक्षून शतपथब्राह्मणांत पुढीलप्रमाणें वैराज्य प्राप्त करून देणाऱ्या विराट्स्वरूपी यज्ञाचें वर्णन आहे तें लक्षांत घेण्यासारखें आहे. म्हटलें आहे—"अथ तृणैः परिस्तृणाति । द्वंद्वं पात्राण्युदाहरति—शूर्पं चाग्निहोत्रहवनीं च, स्फ्यं च कपालानि च, शम्यां च कृष्णाजिनं च, उलूखलमुसले, दृषदुपले, तद्दश; दशाक्षरा वै विराड्; विराड् वै यज्ञः; तद्विराजमेवैतद्यज्ञमभिसंपादयत्यथ यद् द्वंद्वं वै वीर्यं, यदा वै द्वौ सङ्रभेते अथ तद्वीर्यं भवति, द्वंद्वं वै मिथुनं, प्रजननं, मिथुनमे वैतत्प्रजननं क्रियते।" (श० १. १. १. २२) = तो तृण पसरतो, दोन दोन यज्ञपात्रें आणतो—शूर्प आणि अग्निहोत्रहवनी, स्फ्य आणि कपाल, शम्या आणि कृष्णाजिन, उखळ आणि मुसळ, दृशद् आणि उपल म्हणजे पाटावरवंटा,—हीं सर्व मिळून पात्रें दहा. विराट् हा दहा अक्षरी छंद आहे. विराट् हा च यज्ञ. हा यज्ञ वैराज्य प्राप्त करून देतो. कारण द्वंद्व हें वीर्य आहे. ज्या वेळीं द्वंद्वांतील दोन एकत्र होऊन कार्यारंभ करतात त्यावेळीं वीर्यलाभ होतो. द्वंद्व हें मिथुन. तें च प्रजनन. असें मिथुन हें च प्रजनन घडवून आणतें—मग तें मिथुन मूळारंभींचें अजाजांचें असो वा पुढील प्रकृतिपुरुषांचें असो.

आतां सांख्यप्रक्रियेप्रमाणें हें अजअजांचें जोडपें म्हणजे मूल प्रकृतिपुरुषांचें द्वंद्व होय. कारण सांख्य हे जगताचें शास्त्र आहे आणि जगताला द्वंद्वावांचून गति नाहीं. पण वेदान्तप्रक्रियेप्रमाणें खरोखर हें युग्म त्या द्वंद्वाच्या आजाआजींच्या ठिकाणीं शोभणारें आहे. सांख्य-

तत्त्वज्ञानाला जगताच्या पलीकडच्या अजगताचा विचार करण्याचें प्रयोजन नसल्यामुळें तें आपल्या मूलद्वंद्वाला अक्षरशः अनादि मानतें व त्यांतील दोन्ही कोटी पृथक्पणें स्वतंत्र लेखितें. पण द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें त्याला त्यांतील एक कोटी जड आणि दुसरी चैतन्य, एक एकरूप आणि दुसरी नानारूप, एक सगुण आणि दुसरी निर्गुण, एक चल आणि दुसरी स्थिर कल्पावी लागते. सांख्यांची प्रकृति जरी जड आणि स्वतंत्र दिसली तरी वेदान्ताची 'अजा' जड नाहीं व स्वतंत्र हि नाहीं. ती एक आत्मपुरुषाची विशिष्ट शक्ति असून सर्वस्वी त्याच्या आधीन आहे. अर्थात् ती त्या परमपुरुषाप्रमाणें च चैतन्यरूप आहे. तिला विकार नाहीं आणि नामरूप नाहीं. नामरूपें उदयास येण्यापूर्वीची ती एकमेव ब्रह्माची एकमेव शक्ति आहे. तिच्या पासून पुढें जी बहुविध प्रजा निर्माण होते ती नामरूपात्मक असते. अजा हें नांव तिला श्लेषार्थानें देण्यांत आलें आहे. अजा म्हणजे (१) शेळी आणि (२) जिला जन्म नाहीं अशी परब्रह्माची शक्ति. अद्वैतमताप्रमाणें अजाशक्ति आणि परब्रह्म एक च. त्या दोहोंत किंचित् हि भेद नाहीं. तथापि या मताप्रमाणें अजाशक्तीचे विद्या आणि अविद्या असे दोन आकार आहेत आणि जगताची उत्पत्ति वैवर्तिकरीत्या अविद्येपासून आहे. अर्थात् यावरून अद्वैतमताप्रमाणें यद्यपि ब्रह्म आणि त्याची अजाशक्ति अभिन्न असली तत्रापि जगताच्या सिद्धीकरितां वा असिद्धीकरितां त्याला ह्या शक्तीच्या ठिकाणीं विद्या आणि अविद्या किंवा ज्ञान आणि अज्ञान किंवा सत्य आणि मिथ्या हें द्वंद्व मानावें लागतें आणि त्यांतील द्वैत डोळे झांकून स्वीकारावें लागतें हें निर्विवाद आहे. वास्तविकरीत्या अजाशक्ति आणि ब्रह्म एक नाहीं. त्या दोहोंत गुणगुणी किंवा धर्मधर्मी संबंध आहे. ब्रह्म हा गुणी किंवा धर्मी व अजा हा गुण किंवा धर्म होय. तथापि धर्म काय किंवा गुण काय तो सुद्धां

त्या अजेच्या ठायीं पूर्णत्वानें नाहीं. अजाशक्ति हें ब्रह्माचें एक रूप आहे. म्हणून च त्या रूपाला दुसरें प्रतियोगी रूप उपनिषदानें दुसरी 'अज' नामक कोटी घेऊन दर्शविलें. अर्थात् येथें आतां त्या एकमेव आत्मपुरुषापासून अज आणि अजा हें द्वंद्व स्पष्टपणें प्रादुर्भाव पावलें. मूळ ब्रह्माची रूपें तीन—(१) सत् (२) चित् आणि (३) आनंद. हीं तीन् रूपें आत्मस्वरूप व्यक्तब्रह्माची होत, अव्यक्तब्रह्माची नाहींत. कारण अव्यक्त ब्रह्म हें अक्षरशः निर्गुण अतएव निरूप आहे. त्याचे ठायीं सृजनकामना झाल्याबरोबर जें त्याला पहिलें व्यक्तत्व येतें त्यांत च ह्या तीन रूपांची स्फुटता होते. म्हणून मूळ निर्द्वंद्व आणि निस्त्रैगुण्य पुरुषोत्तम हा निरपेक्षरीत्या अव्यक्त म्हटला आहे. अर्थात् तो अद्वितीय एक आहे; इतका कीं,—'तस्माद्धान्यन्न परः किंचनास.' जेव्हां त्याच्यापासून त्याच्या स्वतःच्या आत्मस्वरूपाचे ठायीं व्यक्तत्वाचा आविर्भाव होतो तेव्हां तें च पहिलें अजअजांचें द्वंद्व उदयास येतें व तो स्वतः त्या द्वंद्वाच्या बाहेर द्वंद्वाला व्यापून निर्द्वंद्व राहतो. आतां येथें द्वंद्वनिर्द्वंद्वांत तीन वेगवेगळ्या कोटी सिद्ध होतात त्या येणेंप्रमाणें—(१) अज आणि अव्यक्त असा परब्रह्मस्वरूपी पुरुषोत्तमाचा आत्मपुरुष, (२) त्याची 'अजा' नामक एक शक्ति स्त्रीरूप, आणि (३) त्याची 'अज' नामक दुसरी शक्ति पुरुषरूप. या त्रिकुटांत आत्मपुरुष हा एकदां व्यक्त आणि एकदां अव्यक्त म्हटला आहे. याचें कारण त्याचेपासून पुढील सर्व व्यक्ताव्यक्तत्व सापेक्ष असतें हें होय. म्हणजे मागील कोटीला धरून जें व्यक्त तें पुढील कोटीला धरून अव्यक्त. या प्रकारें सांख्यांच्या पहिल्या प्रकृतिपुरुषद्वंद्वाच्या मागील सर्व अव्यक्त पर्यायांची व्यवस्था लागते. मूल व्यक्ताव्यक्त द्वंद्वाचा उदय निर्द्वंद्व पुरुषोत्तमाचे ठिकाणीं जेव्हां 'बहु स्यां प्रजायेय' या स्वरूपाची प्रजाकामना उत्पन्न होते तेव्हां घडून येतो आणि ती कामना त्या

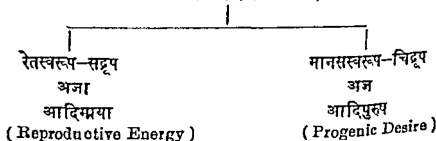
निराकाराला पहिला कामदेवाचा आकार देते. हा च नासदीयसूक्तांत प्रजापतिऋषीनें वर्णिलेला 'कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्' या प्रकारचा जगदारंभींचा आद्यकाम होय. हा काम शुद्ध मनसिज किंवा मन्मथ असल्यामुळें पूर्णपणें अनंग असतो. पण त्याची सहचारिणी रति ही मानस रेताची अधिष्ठात्री असल्यामुळें त्याला आपल्या गुणपाशांत ओढून नाना रूपें घेण्यास लाविते. हें त्या आत्मपुरुषांतून सिद्ध होणारें आदिमाया आणि आदिपुरुष यांचें जायापतींचें मूल द्वंद्व होय.

वास्तविकरीत्या मूल निर्द्वंद्व पुरुषोत्तमापासून आत्मपुरुषाची सिद्धि झाली कीं तें च पहिलें द्वंद्व स्फुट होतें. तें वर सांगितल्याप्रमाणें जसें व्यक्ताव्यक्तरूपाचें असतें तसें विकृताविकृतभावाचें दिसून येतें. मूळ अविकृत ब्रह्म किंवा अव्यक्त पुरुषोत्तम हा वंध्या स्त्रीप्रमाणें किंवा विरक्त पुरुषाप्रमाणें जगताच्या कार्याला नालायक असतो. परंतु त्याचे ठायीं जेव्हां पहिली प्रजासृजनाची कामना उद्भव पावते तेव्हां तेथें स्वयंसिद्ध असलेल्या प्रकृतिपुरुषतत्त्वांचा संयोग होतो व त्यांतून ब्रह्मांडाची गर्भधारणा घडून येते. ही त्या परमपुरुषाची जी गर्भिण्यवस्था तो च जगदारंभींचा आत्मपुरुष होय. मग त्याला पाहिजे तर स्त्रीरूप देऊन प्रकृति म्हणा किंवा तसा च पुरुषरूप ठेवा. येथें हें पहिलें सृजन 'पार्थेनोजेनेटिक' म्हणजे पृथाजाननिक स्वरूपाचें आहे हें उघड आहे. कारण अद्याप त्यांतून लिंगविभाग पूर्ण झालेला नाहीं. तो पुढील जायापतींच्या द्वंद्वांत होणार आहे. आतां यद्यपि या आत्मरूपांत तो मागील निर्द्वंद्व पुरुषोत्तमाप्रमाणें अज आणि अव्यय असला आणि म्हणून अव्यक्त दिसला तत्रापि त्याचे ठायीं सत्, चित् आणि आनंद हीं ब्रह्माचीं तिन्हीं रूपें एकदम परिस्फुट होतात आणि त्या प्रत्येक रूपाला अधिष्ठानभूत असा त्यांतून निरनिराळा एकेक व्यक्तिपर्याय

बाहेर पडतो. त्यांतील दोन रूपांपासून जें आद्यप्रकृतिपुरुषांचें, माया-ब्रह्मांचें, शिवशक्तींचें, किंवा पार्वतीपरमेश्वरांचें दांपत्य सिद्ध होतें तें च जगदारंभणाचें मूलद्वंद्व होय; त्यांतील दोन्ही कोटी त्या मूळ आत्म-पुरुषाप्रमाणें च अनादि आहेत. म्हणून त्यांपैकीं एकीला 'अजा' आणि दुसरीला 'अज' या संज्ञा देण्यांत आल्या आहेत. अजा ही स्त्री त्या पुराणपुरुषांतून केवळ एक सदंश घेऊन बाहेर पडली आहे तर अज हा पुरुष त्यांतील केवळ एक चिदंश घेऊन निघाला आहे. सत् किंवा सत्य हें रूप परमेश्वराचें अस्तित्व दर्शवितें तर चित् किंवा ज्ञान हें त्याचें भातित्व प्रकट करतें. अशा सचिद्भावांच्या किंवा सत्य-ज्ञानरूपांच्या पलीकडे आत्मपुरुष हा एकटा च आनंदांतील अनंतत्वांत किंवा अनंतत्वांतील आनंदांत निमग्न आहे. वैशेषिकदर्शनाच्या गुणगणने-प्रमाणें तो आनंदरूप आहे तर सांख्यदर्शनाच्या संख्यागणनेप्रमाणें अनंतरूप आहे. परंतु पुराणपुरुष पुरुषोत्तम हा मात्र या तिहींच्या पलीकडे केवळ निर्द्वंद्व आणि निस्त्रैगुण्य आहे. तो जसा अनंताच्या म्हणजे अपूर्णाच्या पलीकडे पूर्ण आहे तसा आनंदाच्या म्हणजे आत्यंतिक सुखाच्या पली-कडे प्रशांत आहे. याला च वेदान्तशास्त्रानें नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव ब्रह्म म्हटलें आहे. तथापि तें ज्या मायेनें अन्वित आहे तिचे मूळ अजा आणि अज हे भेद आहेत आणि त्यांना त्या ब्रह्माचे सत्, चित् आणि आनंद किंवा सत्य, ज्ञान आणि अनंत या तीन तीन रूपांपैकीं एक एका विशिष्ट रूपाचें अधिष्ठान आहे. त्यांतील अजा ही स्त्री तांबडी, पांढरी व काळी दर्शविली आहे. अर्थात् ती एखाद्या शेळीप्रमाणें रंगारंगाची असून नानारूपांची बहुविध प्रजा निर्माण करते, तर अज हा पुरुष एकटा च तिच्या रंगरूपावर लुब्ध होत्साता तिच्याशीं प्रणय करतो आणि तिचा उपभोग घेऊन तिला सोडून देतो. या प्रकारें अजा ही त्या परमेश्वराची प्रजोत्पादक शक्ति (Creative Power

किंवा Reproductive Energy) आहे तर अज हा त्या शक्तीला हेतुपुरःसर प्रेरणा करणारा मनाचा कामाभिलाप (Directive Mind किंवा Progenic Desire) आहे. वर नासदीयसूक्तांतील काम, रेत आणि मन हीं आद्यसृजनारंभींची जी त्रिपुटी दर्शविली आहे तींतील काम हा अज आणि अव्यय असा आत्मपुरुष म्हटला म्हणजे रेत आणि मन ह्या त्याच्या साहजिक च अजा आणि अज शक्ति ठरतात, व या तिहींचा पुढील प्रमाणें जन्यजनकसंबंध दृष्टोत्पत्तीस येतोः—

अज आणि अव्यय
आत्मपुरुष
कामस्वरूप—आनंदरूप



वेदान्तप्रक्रियेप्रमाणें अजा ही ब्रह्माची माया त्यापासून निराळी नाहीं. ती त्याची बीजशक्ति किंवा प्रागवस्था होय. अर्थात् सांख्यांची जड आणि स्वतंत्र प्रकृति तीहून निराळी आहे. तथापि ती त्या अजें-तून च परंपरेनें जन्म पावली आहे. मग सांख्यांनीं तिला अनादि ठरविलें आणि स्वयंभू मानलें तरी हरकत नाहीं. सांख्यशास्त्राला व्यक्त जगताच्या पलीकडील संख्यातीत अव्यक्त पर्यायांचा विचार च कर्तव्य नसल्यामुळें त्यानें मूळारंभीं आपली प्रकृति ही एक च अव्यक्त कोटी दर्शविली व तिच्यापासून पुढील सर्व जगताचा पसारा यथाक्रम विशद करून दाखविला. तथापि त्याला या प्रकृतीच्या अव्यक्तत्वाचें कांहीं

तरी कारण सांगणें भाग होतें. तें त्यानें तिच्या ठायीं वसत असलेल्या त्रिगुणांच्या साम्यावस्थेचें दिलें. हे त्रिगुण सत्त्व, रज आणि तम होत. ते मूळ अजेच्या ठिकाणीं प्रामुख्यानें दर्शविण्यांत आलेले नाहींत. तेथें निराळे च तीन गुण आहेत. अर्थात् ते च पुढें सांख्यांनीं सारख्यानें आपल्या प्रकृतीला आणून जोडले यांत सांख्यांचें मोठें चातुर्य दिसून येतें. हे परब्रह्माच्या अजाशक्तीचे तीन गुण म्हणजे जगत्सृजनाचे तेज, आप, आणि अन्न म्हणजे पृथ्वी हे तीन पर्याय होत. तेजाचें रूप तांबडें, आपाचें पांढरें, आणि अन्नाचें काळें म्हटलें आहे:—" यदग्ने रोहित ँरूपं तेजसस्तद्रूपं, यच्छुक्लं तदपां, यत्कृष्णं तदन्नस्य " = जें अग्नीचें तांबडें रूप तें च तेजाचें रूप, जें पांढरें तें उदकाचें, व जें काळें तें अन्नाचें. येथें ' अग्नि ' म्हणजे जगद्भावांत आलेलें मूळचें चैतें ब्रह्म होय. तें जगद्भावांत 'अग्नि'रूप पावल्याबरोबर गतीच्या नियमा-प्रमाणें त्या ठिकाणीं ध्वनीच्या व तेजाच्या वर्णांची सिद्धि व्हावी हें साहजिक आहे. आणि म्हणून च येथें हे सृष्टीचे तीन पर्याय निर-निराळ्या तीन रंगांत दर्शविले आहेत. असे हे सृष्टीचे तीन पर्याय त्या मूळच्या सत्स्वरूप एकमेवाद्वितीयं आत्मपुरुषापासून त्याच्या प्रजा-कामनेनें एकापुढें एक निघाले असें छांदोग्योपनिषदांत म्हटलें आहे—" सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् । तदैक्षत बहु स्यां प्रजाये-येति । तत्तेजोऽसृजत । तत्तेज ऐक्षत बहु स्यां प्रजायेयेति । तदपोऽसृजत । ता आप ऐक्षन्त बह्वयः स्याम प्रजायेमहीति । ता अन्नम-सृजन्त । " असें अन्न हें सर्व प्राणिमात्राला मूलाधारभूत आहे. म्हणून म्हटलें आहे—" अन्नाद्भूतानि जायन्ते । जातान्यन्नेन वर्धन्ते । "—अन्नापासून भूतमात्रांचें जनन होतें आणि अन्नापासून च जातदेहांचें वर्धन घडतें इतका अन्नाचा प्रभाव आहे. किंबहुना अन्न म्हणजे प्राणि-सृष्टि असें च म्हटलें आहे. कारण ' अद्यतेऽत्ति च भूतानि तस्मादन्नं

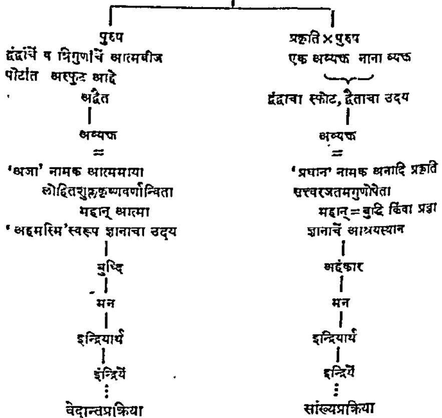
तदुच्यते '–जें खातें आणि खालें जातें तें अन्न अशी त्याची द्विक्रियात्मक व्याख्या करण्यांत आली आहे. अशा अन्नांत आप आणि तेज यांचा साहजिक च अन्तर्भाव होतो. हें च छांदोग्यांतील त्रिवृत्करण होय. तैत्तिरीयोपनिषदांतील पंचीकरणापासून हें स्वरूपतः निराळें आहे. कारण तैत्तिरीयोपनिषदांतील पंचीकरणांत जगत्सृजनाचा विचार गुणविकासाच्या दृष्टीनें केला आहे तर छांदोग्योपनिषदांतील त्रिवृत्करणांत तो प्रजावर्धनाच्या दृष्टीनें केला आहे. याचा विस्तारानें उलगडा पूर्वी नासदीयसूक्तभाष्यांत तुलनात्मक रीतीनें करण्यांत आला आहे. पुनः अशा विशिष्ट गुणान्वित वेदान्ताच्या अजाशक्तीपासून सांख्यांची त्रिगुणात्मिका प्रकृति एकदम उत्पन्न झाली नाहीं तर त्या दोहोंमध्यें आणखी जें एक तिसरें द्वंद्व उपस्थित झालें तें भगवद्गीतेनें माया आणि प्रकृति या नांवांनीं निदर्शित केलें आहे माया म्हणजे अजेची न चळणारी गुणशक्ति (Potentiality) तर प्रकृति म्हणजे चलन पावणारी साक्षात् क्रियाशक्ति (Actuality) होय हीं त्या अजेचीं दोन अवस्थारूपें किंवा रूपांतरित अवस्था च होत. अर्थात् येथें एकाचा तिरोभाव झाल्यावांचून दुसऱ्याचा आविर्भाव नाहीं असा त्यांचा संबंध आहे. मूळ अजगत् ब्रह्माजवळ जी अपरंपार गुणशक्ति होती ती रूपांतरानें क्रियाशक्तींत उतरल्याबरोबर जगताला व्यक्तता आली आणि त्यांत सांख्यांचें पहिलें व्यक्ताव्यक्ताचें, एकानेकांचें, गुणागुणांचें, व चराचरांचें, प्रकृतिपुरुषांचें द्वंद्व स्फुटता पावलें. प्रकृति तीन गुणांच्या साम्यावस्थेंत एकमेव अव्यक्त राहिली तर पुरुष गुणहीन होत्साता अनेकांत विभाग पावून व्यक्तत्वांत आला. या दोहोंच्या संयोगांत पुढील संपूर्ण जगताचें सृजन झालें. त्यांत एका बाजूनें आकाशापासून पृथ्वीपर्यंत पंचमहाभूतांचा जडद्रव्यात्मक पसारा गुणविकासानें वृद्धिंगत झाला तर दुसऱ्या बाजूनें महानापासून इंद्रियां

पर्यंत चैतन्याचें वर्धन घडून मधल्या पंचतन्मात्रांच्या द्वारें या दोन्ही जडचैतन्यांची अहमिदंरूपांत उत्तम सांगड घडून गेली. अर्थात् येथें च मानवी विज्ञानांतील आनंदरूपांत परमेश्वराचें अंतिमसाध्य (Ultimate Purpose) पूर्णपणें सफलता पावलें.

सारांश, सांख्य आणि वेदान्त यांच्या प्रक्रिया एकमेकींना जोडून एकमेकींना पोषक आहेत आणि त्यांची विचारसरणी हि एका च पद्धतीची आहे. इतकी कीं सांख्यावरून वेदान्तानें ती स्वीकारली कां वेदान्तावरून सांख्यानें ती घेतली हें समजणें कठीण आहे. कारण सांख्यांत जर वेदान्ताची परिभाषा दिसत असली तर वेदान्तांत हि सांख्यांची परिभाषा दृष्टोत्पत्तीस येते. उदाहरणार्थ, ऋग्वेदांतील नासदीयसूक्तांत सांख्यांचें केवळ द्वंद्व च नाहीं तर त्रिगुण हि निर्दिष्ट झाले आहेत. सांख्य आणि वेदान्त यांचे एकावर एक चढत्या श्रेणीचे उत्क्रांतीचे पर्याय किंवा एका खालीं एक जगत्सृजनाच्या उतरत्या पायऱ्या कठवल्लींत स्पष्ट रीतीनें दर्शविल्या आहेत त्या येणेंप्रमाणें—

इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः ।
मनसश्च परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् परः ॥
महतः परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुषः परः ।
पुरुषात् न परं किंचित् सा काष्ठा सा परा गतिः ॥ ”

—इंद्रियांच्या पलीकडे इंद्रियार्थ म्हणजे शब्द—स्पर्श—रूप—रस—गंधादि तन्मात्रात्मक सूक्ष्म तत्त्वें, सूक्ष्म तत्त्वांच्या पलीकडे मन, मनाच्या पलीकडे अव्यक्त, अव्यक्ताच्या पलीकडे पुरुष, पुरुषाच्या पलीकडे कांहीं नाहीं. ही च सीमा. येथें च गति खुंटली. ही परिणालिका तुलने-करितां निरनिराळ्या दृष्टींनीं समांतर मांडून पाहिली म्हणजे सांख्य आणि वेदान्त यांतील अंतर तेव्हां च लक्षांत येणार आहे:—



पुनः कठवल्लीनें सांख्य आणि वेदान्त या दोहोंच्या समन्वयांत शरीर, इंद्रियें, इंद्रियार्थ, मन, बुद्धि आणि आत्मा यांचें जें रूपक केलें आहे तें हि लक्षांत घेण्यासारखें आहे:—

" आत्मानं रथिनं विद्धि शरीरं रथमेव तु ।
बुद्धिं तु सारथिं विद्धि मनः प्रग्रहमेव च ॥

इंद्रियाणि हयानाहुर्विषयांस्तेषु गोचरान् ।
आत्मेंद्रियमनोयुक्तं भोक्तेत्याहुर्मनीषिणः ॥ ”

—आत्मा हा रथी आहे, आणि शरीर हा रथच आहे; बुद्धि हा सारथी आहे, आणि मन हा केवळ लगाम आहे असें जाण. इंद्रियें हे घोडे म्हटले आहेत, आणि विषय म्हणजे इंद्रियार्थ हे त्याचे फेरफटक्याचे मार्ग आहेत; आणि इंद्रियें व मन यांनीं युक्त आत्मा हा त्यांचा भोक्ता आहे असे विवेकी लोक सांगतात. येथें जो आत्मा म्हटला आहे तो अगदीं मूळारंभींचा निर्गुण निराकार आदिपुरुष धरावयाचा नाहीं. कारण त्या आदिपुरुषाचे ठायीं जेथें व्यक्तत्व नाहीं आणि मनाची स्फुटता नाहीं तेथें इंद्रियें कोठून असणार ? आणि हा आत्मा तर इंद्रियें आणि मन यांसह चालणारा आहे. अर्थात् हा आत्मा सांख्य आणि वैशेषिक प्रक्रियांत च उतरणारा मानला पाहिजे हें उघड आहे. सांख्यांत ‘ आत्मा ’ शब्द नाहीं पण ‘ पुरुष ’ आहे, तर वैशेषिकांत पुरुष नाहीं पण आत्मा आहे. अर्थात् सांख्यांत जो पुरुष तो च वैशेषिकांत आत्मा आहे आणि हे दोन्ही शब्द वेदान्तांत एका च अर्थानें आले आहेत. सांख्य हे संख्येंत चालतात व वैशेषिक नानात्वांत बोलतात. म्हणून त्या दोहोंना हि संख्यातीत एकमेवाचा विचार करण्याचें तादृश प्रयोजन नाहीं. वेदान्ताचें एकमेवाद्वितीयं हें अक्षरशः निस्त्रैगुण्य आणि निर्द्वंद्व आहे. असें निर्द्वंद्व नामरूपातीत असल्या कारणानें त्याला कसला च भाषेंतील शब्द लावतां येत नाहीं. तें आत्मा नाहीं, ब्रह्म नाहीं, ईश नाहीं, पुरुष नाहीं कीं प्रकृति नाहीं. पुनः तें सदसत्, व्यक्ताव्यक्त, द्वैताद्वैत यांच्या पलीकडे असल्याकारणानें असत् नाहीं, अव्यक्त नाहीं, आणि अद्वैत हि नाहीं. अशी ही वेदान्ताची प्रक्रिया पाहिली म्हणजे खरोखर विचार थांबतो आणि शब्द बंद पडतो. मग जगताचा वा आत्म्याचा विचार करावयाचा कसा ?

तर त्या निर्द्वंद्वाला द्वंद्वांत फोडून, असताला सद्भाव देऊन, अव्यक्ताला व्यक्तांत आणून, आणि अद्वैताला द्वैतांत बसवून. हा च येथें एक मार्ग आहे, दुसरी गति नाहीं.

अशा निर्नाम निर्द्वंद्वाला जेव्हां प्रथम पुरुष हें नांव दिलें तेव्हां तेथें च पहिलें 'पुरुष' आणि 'पुरुषी' हें द्वंद्व उदय पावलें, व त्यांतील दोन्ही कोटी सारख्या च अव्यक्त राहिल्या. परंतु आतां येथें द्वंद्वाची भाषा उत्पन्न झाली व तींत मूळचें निर्द्वंद्वांतील निरपेक्षत्व जाऊन द्वंद्वांतील सापेक्षता येऊन बसली. म्हणून येथून पुढें कोणाला हि अव्यक्त म्हटलें तरी तें व्यक्ताव्यक्तद्वंद्वांतील सापेक्ष अव्यक्त असणार हें उघड आहे. अर्थात् येथें आतां एकटें आदिब्रह्म या आदिपुरुष नाहीं तर त्याचे समवेत आदिमाया या आद्यप्रकृति आहे. या प्रकारें हें आदिपुरुष × आदिमाया असें वेदान्ताचें पहिलें द्वंद्व होय. हें अव्यक्त आहे व यांना च 'अज–अजा' या संज्ञा देण्यांत आल्या आहेत. अर्थात् तें सांख्यांच्या प्रकृति–पुरुषद्वंद्वाहून सर्वतोपरी निराळें आहे. सांख्यांचे प्रकृति पुरुष स्वतंत्र असून त्यांना कोणी निर्माणकर्ता नाहीं; तर यांतील दोन्ही कोटी दांपत्यभाव धारण करणाऱ्या असून त्यांना त्यांचा निर्माणकर्ता अज आणि अव्यय असा आत्मपुरुष आहे. असा आदिपुरुष पूर्णपणें निर्गुण म्हटला म्हणजे आदिमाया ही संपूर्णगुणधारिणी ठरते. अर्थात् सत–चित आनंद किंवा सत्य–ज्ञान–अनन्त इत्यादि प्रकारचे जे कांहीं गुण त्या 'ब्रह्म' नामक आदिपुरुषावर आरोपित करण्यांत येतात ते सर्व त्या आदिमायेच्या पोटांत वास करतात आणि तो स्वतः त्या गुणांच्या बाहेर निर्लेप राहतो. तथापि माया झाली तरी ती ब्रह्मापासून निराळी नसते तर त्याचे ठायीं त्याच्या अपेक्षेनें च सर्वथा प्रकट होऊन कार्यक्षम बनते. अशा आदिमायेपासून पुढील माया आणि प्रकृति हें चलाचलांचे द्वंद्व उदय पावतें. त्यांत मायेच्या

ठायीं गुणशक्ति आणि प्रकृतीचे ठायीं क्रियाशक्ति असा विभाग होतो. प्रथमावस्थेत हें द्वंद्व हि अव्यक्त च असतें. त्यांतून पुढें सांख्यपद्धतीचें प्रकृति आणि पुरुष यांचें द्वंद्व निर्माण होतें. या द्वंद्वांत मायेच्या योगें पुरुषाचे ठिकाणीं एकत्व जाऊन नानात्व येतें तर प्रकृतीचे ठिकाणीं त्रिगुणांना स्थान मिळून पुरुष निर्गुण बनतात. तथापि हें सांख्यांतील नाना पुरुषांचें निर्गुणत्व आणि एकमेव आदिपुरुषाचें निर्गुणत्व यांत महदंतर आहे. द्वंद्वांतील पुरुष निर्गुण म्हणजे गुणरहित आहेत. कारण एकटी प्रकृति त्रिगुणात्मिका आहे; तर आदिपुरुष हा निस्त्रैगुण्य म्हणजे सर्व गुणांना व्यापून त्यांच्या पलीकडे निर्द्वंद्व आहे.

आतां द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें पुरुष निर्गुण, निराकार, अकर्ता म्हटला तर माया सगुण, साकार, कर्तृत्ववान् ठरते. पण अशी माया मूळ पुरुषांतून कशी संभवते ? हा मोठा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. अर्थात् येथें गुणगुणीसंबंध मानल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. पुरुष गुणी, माया गुण दोहोंचें मिळून एकमेव अद्वितीयत्व. कारण एकटा मायेनें विरहित पुरुष निरपेक्षरीत्या पाहिला की पुढें कांहीं बोलतां च यावयाचें नाहीं. म्हणून अद्वैतवेदान्ताला हि माया मानणें भाग पडतें. पण त्याला आपल्या भूमिकेवरून हा पक्ष केव्हां च घेतां येणार नाहीं, आणि घेतला तर द्वंद्व मान्य करावें लागेल. आतां त्या मूळ निर्नाम एकमेव वस्तूला पुरुष म्हटलें तर तो मायेनें वेढलेला दिसेल व माया म्हटलें तर तींत पुरुष गुरफटलेला राहील. खरी गोष्ट म्हणजे ब्रह्म आणि माया किंवा पुरुष आणि प्रकृति मिळून एक च वस्तु. ज्याप्रमाणें जीवशास्त्रांत बीजरहित एकपिंडात्मक निराकार किंवा मूलाकार मूलजीवाणु आपल्या जीवशक्तीशीं समन्वित एकरूप असतो त्या च प्रमाणें हा परमपुरुष हि आपल्या मायेशीं म्हणजे सृष्टिनिर्मितीच्या आदिम गुणशक्तीशीं समन्वित एकरूप आहे. त्याची मायेपासून कधीं च ताटातूट होणार नाहीं

इतका तो एकरूप आहे. पुरुष आणि माया मिळून एक च, माया आणि पुरुष मिळून एक च. हें अद्वैत म्हणजे न फुटणारें एक आहे. पण फुटत नाहीं म्हणजे काय? तर पुरुषांतून माया कधीं च निघून जात नाहीं. पुरुषाचें कांहीं होवो. तो भेद पावून अनेक होवो वा अभेदत्वानें एक राहो. माया म्हणून त्याला कधीं सोडणार नाहीं. यद्यपि तो भेद पावून नानात्वांत आला तरी माया त्या सर्वांच्या ठायीं एकमेव च राहणार. अशा एकमेव मायेला त्या अनेक निर्गुण पुरुषांच्या मागें जाण्यास जें साधन असतें तें त्रिगुणांचें होय. येथें च भेदांत अभेद आणि अभेदांत भेद समुत्पन्न होतो. ज्या प्रमाणें एखादा मूल एकपिंडात्मक जीवाणु आपल्या जीवशक्तीनें खातो, पितो, वाढतो आणि फुटतो तत्रापि त्या सर्व शकलांत ती एकमेव जीवशक्ति सारखी च विभागली जाते आणि कार्य करूं लागते त्या प्रमाणें च हा सर्व मायेचा पुरुषाचे भोंवतीं खेळ आहे. निदान भेदांत अभेद आणि अभेदांत भेद म्हणजे द्वैतांत अद्वैत आणि अद्वैतांत द्वैत पाहणाऱ्या भगवद्गीतेनें तरी जो आपला पुरुषोत्तम कल्पिला आहे तो अक्षरशः या स्वरूपाचा आहे. मग विवर्तवादी अद्वैतवेदान्ती कांहीं म्हणोत. कारण भगवद्गीतेचा पुरुषोत्तम जगत्सृजन करण्यास एकदम आपल्या मायेंत उतरतो, तिला जाया बनवितो आणि तिच्या पोटीं सांख्यांच्या प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांत प्रजारूपानें जन्म घेतो. असा पुरुष निर्गुण असेल पण 'मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्' या न्यायानें मायावान् आहे, आणि म्हणून सांख्यांचे अनेक गुणहीन पुरुष कर्तृत्ववान नसले तरी मायावान आहेत. अर्थात् ते त्या मायेच्या योगानेंच प्रकृतीकडे आकर्षिले जावेत हें साहजिक आहे.

सांख्यांनीं प्रकृति × पुरुष या आपल्या मूलद्वंद्वाचे ठायीं अव्यक्त आणि व्यक्त, एक आणि नाना, सगुण आणि निर्गुण, जड आणि

चैतन्य, चल आणि स्थिर, प्रधान आणि गौण, अज्ञान आणि ज्ञान हीं द्वंद्वें घेतलीं आणि त्यांपासून जगताचा विचार चालविला. भगवद्गीतेनें त्या द्वंद्वाच्या मागचें माया आणि प्रकृति हें द्वंद्व घेतलें आणि तें अज आणि अव्यय अशा आत्मपुरुषाच्या पोटांत दर्शविलें. हें द्वंद्व केवळ गुणकर्मात्मक शक्तीच्या चलाचलस्वरूपांचें दर्शक होय. मूलस्वरूपांत तें जें नीरक्षीराप्रमाणें एकमेकांत मिसळलेलें अभेदरूप अव्यक्त होतें तें आत्म्याच्या प्रजाकामनेबरोबर भेद पावलें आणि व्यक्त झालें इतकें च. येथें सहजगत्या असा प्रश्न उपस्थित होतो कीं मूळ पुरुषोत्तम जो निर्गुण, निष्क्रिय, आणि निर्विकल्प त्याचे ठिकाणीं ही माया आली कोठून ? अद्वैतवेदान्तानें ती जशीच्या तशी मान्य केली आहे. पण तिला जड आणि निर्बुद्ध ठरविली आहे. भगवद्गीतेनें तिला गुणमयी म्हटलें आहे व तिचे दैवी आणि आसुरी असे दोन सदसद्भाग पाडले आहेत—" दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया । " प्राचीन वैदिक आर्यांत देव आणि असुर हा जो शत्रुत्वाचा विरोधी बंधुभाव होता त्याला अनुसरून मूळ हे दोन भाग पडले व ते त्या त्या पक्षांत असद्र्थानें उपयोजिण्यांत येऊं लागले असा इतिहास आहे. अर्थात् देवपक्षांत जर आसुरी माया वाईट म्हटली तर असुरपक्षांत दैवी माया ही असन्माया ठरते. तथापि माया दैवी असो वा आसुरी असो ती निरपेक्ष आणि निर्विकार परमात्म्याचे ठायीं आरंभीं प्रकट कशी झाली हा प्रश्न तसा च मुग्धांत कायम राहतो. ती जर मुळांत च गुणमयी असली तर येथें गुणगुणिसंबंध मानल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. परंतु अद्वैतवेदान्ताला असला कसला च संबंध मान्य होणार नाहीं. मग माया प्रकट व्हावी कशी ? पुनः माया जर जड आणि निर्बुद्ध म्हटली तर ती आपण होऊन कशी प्रकट होणार ? आणि मिथ्या मानली तर ती प्रकट झाली च नाहीं असें ठरणार ! अर्थात् अशा स्थितींत परम-

पुरुष परमात्म्यानें हें कार्य आपल्या ज्ञानानें योजून इच्छेनें घडवून आणलें असें म्हणणें भाग आहे. कारण यद्यपि तो निर्गुणनिराकार असला तरी ज्ञानमय च काय पण प्रज्ञानमय आहे. त्याच्या ज्ञानांत सर्व कांहीं गोष्टींचा समावेश होतो. म्हणून च त्याला मूळारंभीं आपल्या ज्ञानानें 'एकोऽहं' अशी एकमेव अहंकाराची स्फूर्ति झाली. सांख्यांनीं आपल्या प्रकृतिपुरुषद्वंद्वाला एकदम अनादिमत्व देऊन हा सर्व प्रश्न च बाजूला सारला. अद्वैतवेदान्ताला तसें करणें शक्य नव्हतें. त्याला जगत् मान्य नसलें तरी त्याची कांहीं तरी उपपत्ति लावणें भाग होतें. म्हणून त्यानें माया घेतली पण ती मिथ्या ठरविली. परंतु यांत च त्यानें न कळतां कां होईना एकदम गुणगुणी, धर्मधर्मी, सत्यमिथ्या या द्वंद्वांना पुष्टि दिली. यापेक्षां जर त्यानें आरंभीं च भगवद्गीतेचें द्वंद्व–निर्द्वंद्व स्वीकारलें असतें तर त्यावर असा हा विसंगतीचा अनवस्था प्रसंग आला नसता. पण आतां हा वेदान्त बौद्धमार्गावर जाऊन खऱ्या वैदिक तत्त्वज्ञानाला अंतराला हें खरें. सांख्यतत्त्वज्ञान हें भगवद्गीतेशीं जोडून आहे आणि भगवद्गीता सांख्यांशीं जोडून आहे. म्हणून भगवद्गीतेच्या निर्द्वंद्वांत सांख्यांच्या द्वंद्वाचें बीज दृष्टोत्पत्तीस येतें. तें च मूळारंभीं आत्म्याच्या मायेंत प्रस्फुट झालें आणि पुढें यथाक्रम बाकीच्या द्वंद्वांचा पसारा वाढत गेला. या प्रकारें भगवद्गीतेचें निर्द्वंद्व आणि शंकराचार्यांचें अद्वैत यांत फार मोठें अंतर आहे.

गीतेचें निर्द्वंद्व 'एकमद्वितीयं' आहे. इतकें कीं त्यावर अद्वैतवेदान्त्यांना आपला 'अद्वैत' हा शब्द सहज आरोपित करतां आला. परंतु अद्वैत हा शब्द भ्रामक आहे. तसा निर्द्वंद्व नाहीं. म्हणून तो च गीतेनें योजिला आहे. आत्म्याचें एकत्व निर्द्वंद्व शब्दानें दर्शविण्यांत जसें गीतेचें चातुर्य आहे तसें अद्वैत शब्दानें त्याला संबोधिण्यांत नाहीं. अद्वैत हा शब्द व्यर्थी आहे. म्हणून भ्रामक आहे. द्वैताद्वैत द्वंद्वांतील

एक कोटी अद्वैत. ती सापेक्ष आहे. परंतु निर्द्वंद्व निरपेक्ष आहे. निर्द्वंद्व हा शब्द खरोखर च निर्द्वंद्व म्हणजे एकमेवाद्वितीयं आहे, तसा अद्वैत नाहीं. अद्वैतें दोन आहेत. एक सत्य आणि दुसरें लाक्षणिक, अर्थवादात्मक. सत्य तें द्वंद्वांतील, लाक्षणिक द्वंद्वातीत. म्हणून 'अविभक्तं विभक्तेषु' किंवा 'विनश्यत्स्वविनश्यंतं' अशी जी गीतेची विरोधात्मक भाषा आहे ती अद्वैतांत निघणार नाहीं, निर्द्वंद्वांत निघेल. कारण येथें च एकांत अनेक आणि अनेकांत एक आहे. येथें च 'एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः' या श्रुतिवचनाला सार्थकता आहे. गीतेचा पुरुषोत्तम, वेदान्ताचा आत्मा, किंवा वेदांचें ब्रह्म हें सर्व निर्द्वंद्व आहे. तो च ईशावास्यांतील ईश होय. अशा निर्द्वंद्वाचें द्वंद्वानें निर्द्वंद्वत्व जातें असें म्हटलें तर द्वंद्वानें च त्याला निर्द्वंद्वत्व येतें असें म्हणावें लागतें. अशा निर्द्वंद्वांतून जें पहिलें द्वंद्व उदित झालें तें निर्मनस्क आत्मा विरुद्ध समनस्क आत्मा हें होय. आत्म्याच्या निर्मनस्क स्थितींत कांहीं हालचाल नाहीं. मनाचा स्फोट ही पहिली हालचाल. त्या योगें अहंकार किंवा अस्मिता म्हणजे 'मी आहे' ही भावना. पण हा मी कसा आहे? तर एक आहे, अद्वितीय आहे. त्या पुढें जी कामना झाली ती 'मी अनेक व्हावें, मी सद्वितीय व्हावें' ही होय. तो च आत्मपुरुष. त्यानें तप केलें आणि तो फुटला. तें च अज–अजांचें म्हणजे माया-पुरुषांचें दांपत्य झालें. ही आदिमाया गुणमयी म्हटली म्हणजे अद्वैत-वेदान्तानें ठरविल्याप्रमाणें ती मनुष्याच्या डोक्यांतील भ्रांति होत नाहीं तर सांख्यांच्या त्रिगुणात्मिक प्रकृतीला कारणीभूत होते सांख्यांनीं हें च मायेचें प्रकृतिरूप घेतलें व त्याला मूळारंभीं त्रिगुणसाम्यांत अव्यक्त कल्पिलें. त्या बरोबर सांख्यांचे पुरुष व्यक्त झाले आणि नानात्व पावले, किंवा नानात्व पावले आणि व्यक्त झाले आतां सांख्यांची प्रकृति यद्यपि जड दिसली आणि अज्ञान ठरली तरीं ती केवळ पुरुषाशीं

सापेक्षभावानें होय. पुरुष चैतन्य म्हणून प्रकृति जड व पुरुष द्रष्टा म्हणून प्रकृति आंधळी इतकें च. उलट प्रकृति प्रधान म्हणून पुरुष गौण, प्रकृति सगुण म्हणून पुरुष अगुण, प्रकृति कर्तृत्ववान म्हणून पुरुष नाकर्ता आणि प्रकृति जड म्हणून पुरुष हलका. अर्थात् अद्वैतवेदान्ताची मिथ्या माया निराळी आणि सांख्यांची सत्य प्रकृति निराळी. ती गीतेच्या मायेपासून सरळ उतरते आणि जगताच्या कार्यांत निमग्न होते.

सांख्यप्रक्रियेप्रमाणें जगत् द्वंद्वमय आहे. म्हणून त्यांत विविधता आहे. पुनः त्या विविधतेंत इतकें वैचित्र्य भरलें आहे कीं त्याला पारावार नाहीं. जगतांतील कोणत्या हि दोन वस्तु एकसारख्या आढळणार नाहींत. त्यांत कांहींना कांहीं भेद असावयाचा च. यांत च ईश्वरी मायेचें खरें मायात्व आहे. वेदान्तप्रक्रियेप्रमाणें जगताची उत्पत्ति ईश्वरीसत्ता × मायेचा खेळ × कर्माचा विपाक या तीन राशींच्या गुणाकारांत आहे. येथें ईश्वरी सत्तेंत एकमद्वितीयत्व आहे. हें च भेदांतील अभेदत्व किंवा द्वैतांतील अद्वैतत्व होय. मायेच्या खेळांत गुणांचा पसारा आहे. आणि कर्माच्या विपाकांत प्रकृतीचें सार आहे. परंतु त्यांत च अंतिम ब्रह्मसिद्धि आहे. असें हें ब्रह्म यद्यपि उपाधिरहित मानलें तत्रापि त्याचे ठिकाणीं कांहीं एक अवस्थाविशेष आहे. तिला प्रागवस्था म्हणतात. ती च अजा. तीच माया. अशी माया अद्वैत वेदान्ती मानतात पण तिच्या पासून होणारा पुढील जगताचा पसारा मिथ्या समजतात. याच्या उलट ज्यांना त्यांचें अद्वैत अशुद्ध वाटतें ते शुद्धाद्वैतवादी जगत् हें परब्रह्माचा आविर्भाव (Manifestation) समजतात व त्याला प्रतियोगी कोटी तिरोभाव (Concealment) घेतात. अर्थात् ते द्वंद्वाचा उघड पुरस्कार करतात. म्हणून च हें मत जसें प्राचीन सांख्यांच्या परिणामवादाशीं मिळून जातें तसें च अर्वाचीन उत्क्रांतिवादाला हि पुष्टिकारक होतें. विवर्तवादांतील अद्वैत

आत्मा हा शुद्ध उपाधिरहित आत्मा होय. तो जगतांत उतरत नाहीं, गुणांत येत नाहीं, म्हणून कसला च परिणाम पावत नाहीं. ती एखाद्या कच्च्या द्रव्या (Raw Material) सारखी अगदीं निकृष्ट दर्जाची वस्तु आहे. अर्थशास्त्रदृष्टया तिला कसली च किंमत नाहीं किंवा असली तर अगदीं क्षुल्लक आहे. तिच्या पासून पुढें जगतांत जे कांहीं निरनिराळ्या गुणरूपांचे नानाविध असंख्य पदार्थ तयार होतात त्यांना च सर्व कांहीं किंमत आहे. मग पाहिजे तर त्यांना माया माना किंवा मिथ्या समजा, परंतु त्यांत च परमेश्वराच्या सर्व कलेचा आविष्कार आहे. विवर्तवादी त्यांना अनित्य म्हणून तुच्छ लेखतात व नित्य वस्तूच्या मागें जाण्याची धडपड करतात. याला ते पाणी आणि तरंग, सोनें आणि अलंकार, मृत्तिका आणि घट यांचे दृष्टांत देतात. परंतु तरंगांच्या योगें पाण्याला शोभा येते, अलंकारांच्या योगें सोन्याला मोल चढतें, व घटांच्या योगे मृत्तिकेला महत्त्व प्राप्त होतें हें त्यांना समजत नाहीं. वास्तविकरीत्या ही गोष्ट त्या आत्म्यानें च दिग्दर्शित केली आहे. मूळारंभीं तो एकटा होता म्हणजे उपाधिरहित शुद्धबुद्धमुक्त होता. पण या च एकटेपणाचा त्याला कंटाळा आला व त्यानें जगतांत आपणास बहु करून घेतलें. अर्थात् जगत् ही त्याची विकसितावस्था आहे, विवर्तवादी समजतात त्या प्रमाणें ती एखादी असत्य भ्रामक कोटी नाहीं. आतां ते जगताला मिथ्या कां मानतात तर तें अनित्य आहे म्हणून. परंतु जगतांत नित्यानित्य आणि सत्यासत्य अशीं द्वंद्वें आहेत. त्यांत एक च एक निरपेक्ष कोटी नाहीं, म्हणून जगतांत जें अनित्यत्व आहे तें वैयष्टिक (Distributive) आहे आणि जें सत्यत्व आहे तें सामष्टिक (Collective) आहे. अर्थात् जगतांतील अनित्यत्वावरून त्याची असत्यता केव्हां च ठरवयाची नाहीं. म्हणून च बृहदारण्यकोपनिषदांत " तदेतदमृतं सत्येनच्छन्नं " = तें हें अमृत

सत्यानें झांकलें असे उल्लेख आहेत. सत्य तें जगत् आणि अमृत तें ब्रह्म होय. सत्याला मिथ्या करण्याची सर्व कारवाई अद्वैत वेदान्ताची आहे. त्याला कोठें उपनिषदांत थारा नाहीं.

'अद्वैत' हा शब्द उपनिषदांत क्वचित् ठिकाणीं येतो पण तेथें त्याला विवर्तवादाचा गंध नसतो. दर्शनशास्त्रांत मात्र तो कोठें च येत नाहीं आणि म्हणून भगवद्गीतेंत नाहीं च नाहीं. दर्शनशास्त्रांत सर्वत्र द्वंद्व आहे आणि तें च भगवद्गीतेनें अवलंबिलें आहे. *गीतेवरील सर्व* च प्राचीन अर्वाचीन भाष्यें, टीका, उपटीका, दीपिका, रहस्यें इत्यादि द्वैताद्वतांत रममाण झालेली दिसतात. प्राचीन षड्दर्शनांतील कोणा-हि आचार्याला द्वैताद्वैताची वार्ता नाहीं. कपिलाला नाहीं किंवा पतंजलीला नाहीं, कणादाला नाहीं किंवा गौतमाला नाहीं, जैमिनीला नाहीं किंवा बादरायणाला नाहीं. आणि तशी च ती गीतेंतील भग-वंतांना हि नाहीं. ते सर्व आपआपल्या तत्त्वांची उभारणी द्वंद्वावर करतात. कारण द्वंद्व हा च विश्वाच्या धारणेचा एकमेव नियम आहे. *परंतु हल्लीं ७।८ व्या शतकांतील शंकराचार्यांपासून तों तहत् १९।२०* व्या शतकांतील रहस्यकारांपर्यंत यच्चयावत् सर्व तत्त्वज्ञ द्वैताद्वैतांत घोलतात. याला अपवाद जसा ज्ञानमार्गी पंडितांत नाहीं तसा भक्ति-मार्गी, योगमार्गी व नाममार्गी संतांत हि नाहीं—ज्ञानेश्वर, एकनाथ, तुकाराम, रामदास, वामनपंडित इत्यादि. याला कारण मूळ शंकरा-चार्यांचें अद्वैत व त्याचा भारतीयांवर बसलेला विलक्षण पगडा होय. या अद्वैतानें पंडितजनांत इतकी खळबळ उडाली कीं त्यावर एकेक विरोधी संप्रदाय उत्पन्न झाले परंतु त्यांना शंकराचार्यांचें अद्वैत समूळ हाणून पाडतां आलें नाहीं. हे संप्रदाय म्हणजे रामानुज, वाल्लभ, माध्व इत्यादि. रामानुजांनीं विशिष्टाद्वैत काढलें, वल्लभांनीं शुद्धाद्वैत अवलंबिलें व मध्वांनीं तर स्पष्टपणें द्वैताचा च पुरस्कार केला. तथापि या सर्व

आचार्यांची दृष्टि आतां द्वैताद्वैतामध्यें च खिळून गेली. आणि म्हणून ते सर्व गीतेच्या निर्द्वंद्वाला पारखे झाले. त्यांपैकीं कित्येकांच्या विचारसरणींत अद्वैताला विरोध करतांना द्वंद्वनिर्द्वंद्वाची छटा येते—आणि ती येणें साहजिक आहे—परंतु तेथें गीतेच्या निर्द्वंद्वाचा वैशिष्ट्यानें बोध न झाल्याकारणानें ती विचारसरणी द्वैताच्या मार्गावर येऊन थडकते. उदाहरणार्थ, प्राचीन रामदास किंवा अर्वाचीन कुंटे घ्या. रामदासांच्या दासबोधांत अद्वैत दिसतें तसें त्याच्या बरोबर द्वैत हि प्रत्ययास येतें. किंबहुना त्यांचें तत्त्वज्ञान नाममात्रानें अद्वैत मार्गावर असलें तरी अवतारकार्य द्वैतमार्गावर होतें. कारण ते वायूचे अवतार होते व प्राचीन द्वैताचार्य मध्व हे हि वायूचे च अवतार होते. पंडितवर्य कुंटे यांच्या षड्दर्शनचिंतनिकेंत जैमिनीच्या मीमांसेची, बादरायणाच्या वेदान्ताची व पतञ्जलीच्या योगाची विचक्षणा करतांना त्यांनीं जागोजाग शंकराचार्यांचा अद्वैतवाद हा बौद्धमार्गावर वैदिकधर्माच्या आणि तत्त्वज्ञानाच्या विरुद्ध कसा आहे तें सोपपत्तिक रीत्या दाखविलें. तथापि त्यांचें हि लक्ष गीतेच्या द्वंद्वनिर्द्वंद्वाकडे न गेल्याकारणानें त्यांना हि द्वैतांत च समाधान मानून घेणें भाग पडलें. संतकालीन वैदिकधर्माच्या उतरत्या काळांत आणि वेदान्ताच्या पूर्ण भरभराटींत कर्मांच्या संगोपनार्थ प्रवृत्त झालेल्या गुरुचरित्रवाल्यांना ह्या अद्वैतवेदान्ताचा केवढा तिरस्कार होता तो त्यांच्या एका ओवींत दृष्टीस पडतो. कोणा हि श्रोत्रिय ब्राह्मणास भोजनास निषिद्ध अशीं जीं त्यांनीं अनेक पापस्थानें सांगितलीं आहेत त्यांत "जो अद्वैतशास्त्र बोलूं जाणे। तया घरीं जेवूं नये ॥"—असें स्पष्ट बजाविलें आहे. तथापि त्यांना हि गीतेच्या निर्द्वंद्वाचा बोध झालेला त्यांच्या ग्रंथावरून दिसून येत नाहीं इतका हा द्वैताद्वैताचा पगडा गीतेवर पडून तिच्या द्वंद्वनिर्द्वंद्वाचा जो आत्यंतिक लोप झाला त्यांत तिचें वैशिष्ट्य पार

कोणीकडच्या कोणीकडे नष्ट होऊन गेलें. गीतेचें खरें रहस्य निर्द्वंद्वांत आहे, अद्वैतांत नाहीं आणि द्वैतांत हि नाहीं. तसें च तें एका ज्ञानयोगांत नाहीं आणि एका कर्मयोगांत नाहीं. पण ही गोष्ट अर्वाचीन चाल रहस्यकारांना आणि त्यांच्या अंध अनुयायांना लांबून हि स्पर्श करीत नाहीं. इतकें च नाहीं तर त्यांना हा फरक विशद करून दाखविला असतां ते भीतीनें, भक्तीनें वा भ्रांतीनें भगवंतांच्या निर्द्वंद्वाला अद्वैत व शंकराचार्यांच्या अद्वैताला निर्द्वंद्व ठरविण्याचा अट्टाहास करतात आणि त्यांत च आपलें समाधान मानून घेतात. आतां द्वैत आणि अद्वैत हे शब्द क्वचित् प्रसंगीं जर उपनिषदांत येतात तर षड्दर्शनांत कां येत नाहींत व गीतेंत कां दिसत नाहींत? येथें काकतालीयन्याय नाहीं तर ही गोष्ट सकारण आहे, सहेतुक आहे. सर्व उपनिषदें जशीं वर्णनात्मक आहेत तशीं षड्दर्शनें नाहींत. ते सूत्रात्मक शास्त्रग्रंथ आहेत व गीता ही त्या दर्शनशास्त्रांना अनुसरून उपनिषत्सदृश आहे. म्हणून गीतेंत द्वंद्व–निर्द्वंद्व हे शास्त्रीय शब्द येतात, उगा च फालतु द्वैताद्वैत येत नाहींत; व त्यांना साही दर्शनांचा उत्तम पाठिंबा मिळतो. मात्र 'निर्द्वंद्व' हा शब्द पूर्वी वारंवार सांगितल्याप्रमाणें गीतेंत च प्रथम स्पष्टपणें उदय पावलेला दृष्टोत्पत्तीस येतो, आणि त्यांत च गीतेला एकप्रकारचें असामान्य वैशिष्ट्य प्राप्त होतें.

अद्वैत आणि निर्द्वंद्व यांत जगत्सृजनाच्या दृष्टीनें जो मोठा भेद आहे तो हा कीं अद्वैतानें जगताची उत्पत्ति कधीं च होत नाहीं तर निर्द्वंद्वानें ती सहज होऊं शकते. आणि पुनः ती अगदीं भूमितिशास्त्राच्या काटेकोर नियमाप्रमाणें. भूमितिशास्त्र हें बिंदु, रेषा, कोन, त्रिकोण आणि वर्तुळ अशा पांच अवयवांनीं युक्त असें पांक्त च आहे. यांत पुरुष हा एक च एक घेतला कीं जसा निर्गुण निराकार तसा च बिंदु हा एक च एक घेतला कीं तो 'महत्त्वरहित' (Mag-

nitudeless) म्हणजे निर्गुण निराकार च ठरतो. युक्लिड्नें बिंदूची व्याख्या अशी च महत्त्वरहित म्हणून केली आहे (A Point is that which has no Magnitude). पण असा पुरुष एकमद्वितीयं स्वरूपांत जगताच्या बाहेर अव्यक्त असतो. तसा च महत्त्वरहित बिंदु हि एकमेवरूपांत भूमितीच्या बाहेर अव्यक्त च राहील यांत संशय नाहीं. त्याला व्यक्तत्वांत आणण्यास अनेकत्वांत फोडावा लागेल. आतां व्यक्तमध्य जगताच्या आरंभीं व अंतीं अव्यक्तामध्यें असणारा जो एकमेवाद्वितीयं निर्गुण निराकार पुरुष तो स्थानपरत्वें द्विविध आहे. आदिमस्थानचा पुरुष हा बीजरूप आत्मा म्हटला तर 'अणोरणीयान्' आहे तर अंतिमस्थानचा पुरुष फलरूप ब्रह्म मानला तर 'महतोमहीयान्' आहे. त्या च प्रमाणें भूमितिशास्त्रांत हि आदिमस्थानचा बिंदु हा महत्त्वरहित आहे, तर अंतिमस्थानचें वर्तुळ हें महत्त्वाच्या आनंत्यांत (Infinite Magnitude) कधीं च पूर्णतेला न जाणारें आहे. पुनः केवळ एका पुरुषापासून प्रजेची म्हणजे जगताची सिद्धि होत नाहीं. त्याच्या जोडीला स्त्री म्हणजे प्रकृति यावी लागते. त्या च प्रमाणें एका बिंदूपासून भूमितीची सिद्धि होत नाहीं. त्याच्या जोडीला रेषा येणें भाग असतें. म्हणून च युक्लिड्च्या भूमितिशास्त्रांत आरंभीं बिंदू (Point) आणि रेषा (Line) यांचा सत्संकेत (Hypothesis) घेण्यांत आला आहे. ही बिंदुरेषांची जोडी म्हणजे दुसरें कांहीं नाहीं तर सांख्यांचें प्रकृतिपुरुषयुग्म च होय. प्रकृति ही गुणमयी आहे तर रेषा ही साक्षात् गुण म्हणजे दोरी च आहे. तिची व्याख्या युक्लिड्नें 'रुंदीवांचून लांबी' (A line is Length Without Breadth) अशी केली आहे ती यथायोग्य च आहे. कारण रुंदी घेतली तर क्षेत्र मानावें लागेल व येथें अद्याप क्षेत्राचा उदय झालेला नाहीं तो तीन रेषांच्या त्रिभुजत्रिकोणांत होणारा आहे. असें बिंदु आणि रेषा हें

भूमितिशास्त्राचें मूलद्वंद्व होय. सांख्यांच्या प्रकृतिपुरुषांप्रमाणें च त्यांची उत्पत्ति दुसऱ्या कशापासून नाहीं. तें अनादि आहे व त्यांतील दोन्ही कोटी स्वतंत्र आहेत. म्हणजे त्यांत कसला हि कार्यकारण वा जन्यजनक संबंध नाहीं. बिंदूपासून रेषेची उत्पत्ति नाहीं किंवा रेषेपासून बिंदूची उत्पत्ति नाहीं. दोन्ही रेषा आणि बिंदु हे सहाभिव्यक्त आहेत. तथापि द्वंद्वाच्या पुढील कार्यांच्या दृष्टीनें त्या दोहोंनीं निरपेक्षता सोडून सापेक्ष-भाव धारण केल्या खेरीज व स्वातंत्र्य टाकून परस्परावलंबित्व स्वीकारल्या खेरीज गत्यंतर नाहीं. त्यांत च अनेक द्वंद्वांचा उदय, संख्येची वृद्धि, क्षेत्राची सिद्धि, गुणांचा विकास, कर्मांचा विपाक आणि अनंताची धारणा आहे. म्हणून च मूळच्या ह्या बिंदुरेषांतून प्रथम व्यक्ताव्यक्तांचें आणि नंतर एकानेकांचें द्वंद्व बाहेर पडतें. बिंदु व्यक्त, रेषा अव्यक्त. कारण बिंदु अनेक, रेषा एक. तथापि रेषा एक असली, स्वतंत्र मानली आणि अव्यक्त ठरली तरी ती अनेक बिंदूंनीं सिद्ध होते. उदाहरणार्थ, रेषानिर्मितीला कर्कटाचें एक टोंक स्थिर ठेवून दुसऱ्या टोंकाला गति दिली असतां जें वर्तुळ फिरूं लागतें त्यांतील स्थिर टोंक तो बिंदु आणि चल टोंक ती रेषा. पुनः रेषेंत जेथें टोंक टेकून गति सुरू होते तो आद्य बिंदु, जेथें तें थांबतें तो अंत्य बिंदु, आणि मध्यंतरीं अविच्छिन्न बिंदूला बिंदु जोडून जी माला बनते ती रेषा, गुण किंवा लांबी होय. असा बिंदुरूप पुरुष स्थिर आणि रेखारूप प्रकृति चल म्हटली म्हणजे द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें बिंदूंत रेखा आणि रेखेंत बिंदु, प्रकृतींत पुरुष आणि पुरुषांत प्रकृति, स्थिरांत चल आणि चलांत स्थिर हे त्यांतील संबंध सहज लक्षांत येतात. आतां सांख्यांची प्रकृति जशी त्रिगुणात्मिका आहे तशी च भूमितींतील रेखा हि त्रिबिंद्वात्मिका आहे. अशा त्रिगुणांतील मुख्य गुण जो रज तो असंख्य कणांत पुढून जेव्हां क्रियावान् होतो तेव्हां ते कण एकमेकांना चिकटून प्रकृतीचें अखंडत्व

दर्शवितात. त्या च प्रमाणें रेषेंतील आयन्तांचे मर्यादादर्शक बिंदु स्थिर राहून जेव्हां मधला बिंदु फुटतो आणि वाढूं लागतो तेव्हां रेषेला व्यक्तत्व येतें. सारांश, सांख्यशास्त्रांत जशी त्रिगुणसाम्यांत प्रकृति अव्यक्त असते तशी च भूमितिशास्त्रांत हि तीन बिंदूंच्या समत्वांत रेखा अव्यक्त राहते आणि जेव्हां मधल्या बिंदूच्या वृद्धीनें समत्व ढळतें तेव्हां तिला खरी व्यक्तता प्राप्त होते.

सांख्यशास्त्रांत पुरुष आणि प्रकृति या द्वंद्वांत यद्यपि पुरुष अनेक आणि प्रकृति एक असली तरी त्या एकेकट्या पुरुषापासून व्यक्तिशः वा समष्टिशः कांहीं कार्य घडत नाहीं. कारण ते सर्व पुरुष अक्षरशः निर्गुण असतात. परंतु एकटी प्रकृति आपल्या त्रिगुणांच्या बळावर पाहिजे तें कार्य करूं शकते आणि जगताला नामरूपाला आणते. प्राचीन ग्रीक तत्ववेत्ता प्लेटो याच्या तत्वज्ञानांत द्रव्य आणि रूप (Matter and Form) अशीं दोन निरनिराळीं स्वतंत्र तत्वें मानण्यांत आलेलीं होतीं. तीं सर्वथैव ह्या सांख्यांच्या प्रकृतिपुरुषांप्रमाणें च होत. सांख्यांची गुणानें भारावलेली एक च एक प्रकृति ही जशी जड पण प्रधान आहे व नाना गुणविहीन पुरुष हलके गौण आहेत, त्या च प्रमाणें प्लेटोचें रूपरहित द्रव्य हें एकात्मक परंतु जड व नानाविध द्रव्य-विहीन रूपें असंख्य परंतु फुसकीं (Immaterial) आहेत. अशा द्रव्यावर रूपांचा संस्कार झाला किंवा रूपांना द्रव्यानें वेढलें कीं त्यांतून जगतांतील प्रत्येक पदार्थमात्राची नामरूपांत सिद्धि होते व त्यांत च चार कारणांपैकीं 'उपादानकारण' (Material Cause) आणि 'रूपकारण' (Formal Cause) हीं पहिलीं दोन कारणें उदय पावतात. अशा द्रव्य आणि रूप या तत्वांच्या पलीकडे त्यांचा संबंध जोडून देणारा 'लोगॉस' नामक एक स्वतंत्र ज्ञानमय आत्मा असतो आणि त्या एकांत 'निमित्तकारण' (Efficient Cause) व 'अंतिम-

कारण ' (Final Cause) या राहिलेल्या दोन कारणतत्त्वांचा समावेश होतो. प्लेटोच्या मागें त्याचा शिष्य आरिस्टॉटल् हा या चारी कारणांचा यथायोग्य समन्वय करतो आणि त्यांत द्रव्यात्मक रूपें (Forms in Matter) वा रूपात्मक द्रव्य (Matter in Forms) असें एक च एक तत्त्व घेऊन तें जगतामध्यें आत्म्याचे ठायीं कारण-चतुष्टयाच्या द्वारें प्रकट होतें असें मानतो. आतां प्लेटो आणि आरिस्टॉटल् यांना तरी हें तत्त्वज्ञान परंपरेनें सांख्यापासून च प्राप्त झालें असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. कारण त्यांच्या देशांत त्यांच्या पूर्वी ३१४ शें वर्षें अगोदर पायथॅगोरॅस् (पिता+गुरुस्) नामक एक सांख्य तत्त्वज्ञ होऊन गेला व त्याचा पगडा पुढील सर्व तत्त्ववेत्त्यांच्या विचारावर पडला हें त्या देशाच्या इतिहासांत नमुद आहे.

आतां युक्लिड्च्या भूमितिशास्त्राची रचना सर्वथा आरिस्टॉटल्च्या न्यायशास्त्रांतील सिद्धान्तानुसार असल्या कारणानें ती सहज सांख्यमार्गावर उतरलेली दृष्टोत्पत्तीस आली तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. भूमितिशास्त्रांत बिंदु आणि रेषा हें प्रकृतिपुरुषसदृश मूलद्वंद्व आहे. त्यांत दोन बिंदु एकत्र जुळले तरी कांहीं निर्मिति करूं शकत नाहींत पण दोन रेषा मात्र एका बिंदूजवळ एकत्र झाल्या कीं एक कोन निर्माण करतात. या दोन रेषा आणि त्यांमधील एक बिंदु यांच्या त्रिपुटींतील कोनाचा बिंदु स्थिर ठेवून दोन बाजूंचे दोन भुज वाढवीत गेले तर त्यांतील अंतर अपरंपार वाढत जाऊन त्यांचा कधीं च अंत लागत नाहीं व त्यांचें कंकणमुख हि कधीं मिटत नाहीं. आतां या रेषा मध्यंतरी वक्रता पावल्या—आणि बहुधा या गोलाकार ब्रह्मांडमंडलांत त्या आरंभापासून च वक्र असतात असें पाहिलें—म्हणजे त्यांतून दोन दोन केंद्रांचीं दीर्घ वर्तुलें बाहेर पडतात व अशा वर्तुलाकार आनंत्याचा हि कधीं च थांग लागत नाहीं. रेषामिति-

शास्त्रांतील कोनीयच्छेदनांत (Conic sections) जीं परवलयें (Parabolas) आणि अतिपरवलयें (Hyperbolas) निर्माण होतात तीं या स्वरूपाचीं असतात. परवलयांतील द्विभुजांत कंकणमुख कधीं बंद होत नाहीं आणि वर्तुल कधीं घनत नाहीं असें पाहिलें तर अतिपरवलयांत तीं एका बाहेर एक अनंतावधीपावेतों घनत जातात व त्यांची कधीं पूर्णता होत नाहीं असें दिसून येतें. या प्रकारें अंकशास्त्रांतील काय किंवा रेखाशास्त्रांतील काय, कोनमितींतील काय किंवा त्रिकोणमितींतील काय, बिंदुरचनेंतील काय किंवा वर्तुलरचनेंतील काय, सर्व घटनांचा समावेश ब्रह्मांडाच्या आनंत्यांत होतो व तें आनंत्य पूर्वीं दर्शविल्याप्रमाणें एका वर्तुळा बाहेर दुसरें वर्तुळ असें व्यष्टिसमष्टींच्या द्वारें परमेष्ठींत पूर्णता पावतें. मग त्या घटना कोन, त्रिकोण, रेषा, वर्तुळ इत्यादि साध्या स्वरूपाच्या असोत किंवा परवलयें, अतिपरवलयें, त्रिच्छेद (Trochoids), अतित्रिच्छेद (Hypotrochoids), चक्राभास (Cycloids), अतिचक्रालद (Hypocycloids), अपचक्रालद (Epicyclids), कातन्वली (Catenarles) इत्यादि कोणत्याहि संश्लिष्ट स्वरूपाच्या असोत.

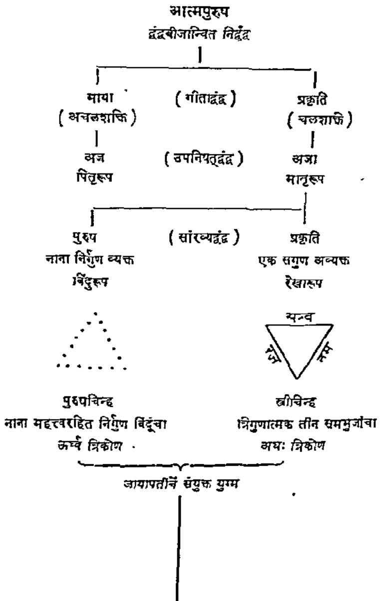
क्षेत्रमितिशास्त्रांत समत्रिभुजत्रिकोण (Equilateral triangle) हा क्षेत्राचा मूलांक किंवा मूलघटक (Unit) मानला आहे. असें क्षेत्र दोन रेषांच्या एकत्रीकरणांत सिद्ध होत नाहीं. त्याला तीन रेषा तीन कोनांत जुळाव्या लागतात. ही च प्रकृतीच्या ठिकाणीं असलेली सत्त्व, रज आणि तम या तीन गुणांची साम्यावस्था होय. या त्रिगुणसाम्यांत प्रकृति अव्यक्त असते. तिला व्यक्तभाव येण्यास तींतील गुण कमीजास्त व्हावे लागतात. अर्थात् अशा व्यक्तभावांत त्रिकोणांतील नाना लघु व दीर्घ कोनांच्या योगें तिला नाना आकार प्राप्त होतात. पुनः या व्यक्तभावांत ती एकेका निर्गुण आणि निष्क्रिय पुरुषाला

वेढून आपल्या ठायीं गुणांत आणि क्रियेंत आणते आणि तो च प्रकृति-पुरुषांचा मिळून जीवात्मा सिद्ध होतो. येथें क्षेत्र आणि क्षेत्रज्ञ, देह आणि देही, शरीर आणि आत्मा, (Structure आणि Function), क्षर आणि अक्षर हीं द्वंद्वें निपजतात, आणि त्यांत ब्रह्म म्हणजे काय, अध्यात्म म्हणजे काय, अधिभूत कशाला म्हणतात, अधिदैव कशाला म्हणतात, अधियज्ञ कसा कोठून येतो इत्यादि गीतेंत उपस्थित झालेल्या प्रश्नांचा उलगडा होतो.—"किं तद्ब्रह्म किमध्यात्मं किं कर्म पुरुषोत्तम। अधिभूतं च किं प्रोक्तमधिदैवं किमुच्यते॥ अधियज्ञः कथं कोऽत्र देहेऽस्मिन्मधुसूदन।"—निर्द्वंद्व निरपेक्ष जें परब्रह्म तें अक्षर म्हटलें म्हणजे त्याचा जो द्वंद्वसृष्टींत जीवरूपानें प्रकट होणारा आत्मभाव तें 'अध्यात्म' होय. त्याशीं संलग्न असणारें पदार्थमात्रोत्पत्तिकारक आणि वृद्धिकारक जें आचरण तें 'कर्म' म्हटलें आहे. त्यांतील जो क्षर म्हणजे नाशवंत भाव तें 'अधिभूत,' त्यांतील पुरुषतत्त्व तें 'अधिदैवत,' आणि 'ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किंच जगत्यां जगत्' या स्वरूपाचा त्यांत भरून राहिलेला जो ईश तो च 'मी' म्हणजे त्यांतील 'अधियज्ञ' होय.

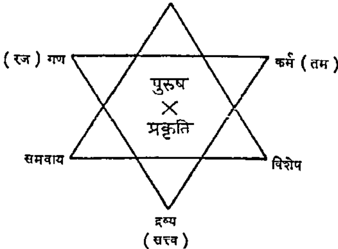
—"अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते।
भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः॥
अधिभूतं क्षरो भावः पुरुषश्चाधिदैवतम्।
अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां वर॥"—

अर्थात येथें आधिभौतिक, आधिदैविक आणि आध्यात्मिक या तिहींची धारणा अधियज्ञांत पाहिली म्हणजे वेदांचा धर्म एका यज्ञांत च कां सुप्रतिष्ठित झाला याचें कारण निदर्शनास येतें. सारांश, भूमितिशास्त्रांत जसा आद्य बिंदु तसा अध्यात्मशास्त्रांत मूळ पुरुषोत्तम हा निर्द्वंद्व आणि निस्त्रैगुण्य आहे. त्यांत जो पहिला जगद्भाव उत्पन्न होतो तेथें द्वंद्वाचें बीज स्फुटता पावतें, किंवा जेथें द्वंद्वाचें बीज स्फुटता पावतें

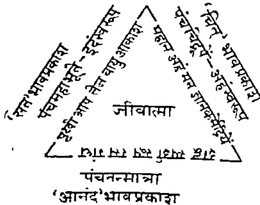
त्यांत च पहिला जगद्भाव उत्पन्न होतो. अशा द्वंद्वांतील दोन्ही कोटींची जावत्कालपर्यंत साम्यावस्था असते तावत्कालपर्यंत तो जगदात्मा अव्यक्त राहतो. परंतु त्यांतील साम्यावस्था ढळली कीं तो प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांत प्रकट होतो. भूमितिशास्त्रांत हि मूळ शून्यस्वरूप एकमेव बिंदूपासून बिंदु आणि रेषा हें द्वंद्व निपजतें. त्यांत दोन रेषांपासून एक कोन बनतो आणि तीन रेषांत त्रिकोण तयार होतो. हें त्रिकोणात्मक क्षेत्र सांख्यांच्या मूल त्रिगुणात्मक प्रकृतीप्रमाणें असतें. गुणांच्या साम्यावस्थेंत अव्यक्त व गुण चळले कीं व्यक्त. त्रिकोणात्मक क्षेत्र व्यक्त झालें कीं टिंबात्मक क्षेत्रज्ञ अव्यक्त होतो. त्रिकोण वृद्धि पावत चालला कीं कोनांच्या अनंतत्वांत त्याचें वर्तुळ बनत जातें व त्यांत कोनांचें कोनत्व नाहींसें होऊन त्याला पुनरपि एकमद्वितीयं स्वरूप प्राप्त होतें. या प्रकारें आरंभीं बिंदु हा आत्मा, मध्यंतरीं रेषा हें जगत, आणि अंतिमस्थानीं वर्तुल हें ब्रह्म ठरतें. त्यांत मध्यंतरीं केंद्रभागीं आत्मबीजाचा बिंदु शिलक राहिला तर तें सविकल्प दिसतें व बिंदु विरून गेला कीं निर्विकल्प होतें. आरंभींचा आत्मरूप बिंदु एकमेव असतो, मध्यंतरीं जगद्रूप रेषा असंख्य बिंदु धारण करते, व अंतिमस्थानचें ब्रह्मरूप वर्तुल पुनः एकत्वाप्रत जातें. ही पूर्ण वृद्धि होय. ती अनंताला पोटांत घेऊन त्या पलीकडे आहे. ती कर्मांत सिद्ध होते, कर्म गुणांत आश्रय घेतें, गुण प्रकृतींत निवास करतात. अर्थात् जगत् हें प्रकृतींतिल गुणांचा विकास आहे आणि त्यांत आत्म्याच्या ऐश्वर्याचें प्रकटीकरण आहे. पुनः त्यांत जो कर्मांचा पसारा आहे त्यांत पदार्थमात्राच्या रूपाची सिद्धि आहे, रूपांच्या मागें नामें आहेत, नामांत अनेकता आहे, आणि अनेकतेंत सर्वत्र एक भरलें आहे. असा हा जगताचा पसारा सांख्यशास्त्र, वेदान्तशास्त्र आणि भूमितिशास्त्र यांच्या समन्वयांत येणेंप्रमाणें दर्शवितां येईलः—


आत्मपुरुष
द्वंद्वबीजान्वित निर्द्वंद्व
माया
(अचलशक्ति)
(गीताद्वंद्व)
प्रकृति
(चलशक्ति)
अज
पितृरूप
(उपनिषत्द्वंद्व)
अजा
मातृरूप
पुरुष
नाना निर्गुण व्यक्त
बिंदुरूप
(सांख्यद्वंद्व)
प्रकृति
एक सगुण अव्यक्त
रेखारूप
सत्त्व
रज
तम
पुरुषचिन्ह
नाना महत्त्वरहित निर्गुण बिंदूंचा
ऊर्ध्व त्रिकोण
स्त्रीचिन्ह
त्रिगुणात्मक तीन समभुजांचा
अधः त्रिकोण
आयापतीनें संयुक्त युग्म

जायापतींचें संयुक्त युग्म



प्रकृतिपुरुषांच्या युग्मापासून जन्मलेली प्रजा
'सच्चिदानंद' आत्म्याचें तिन्ही रूपांत प्रकटीकरण



पंचतन्मात्रा
'आनंद' भावप्रकाश
अहं (Subject) आणि इदं (Object) यांना जोडणारीं पांच सूक्ष्मतत्त्वें

असा हा जीवात्मा जो प्रकृतिपुरुषसंयोगांत जन्म पावतो त्याचा बाहेरचा देह पृथ्वी, आप, तेज, वायु आणि आकाश या पंचमहाभूतांपासून म्हणजे पंचसततत्त्वांपासून बनतो आणि पंचमहाभूतांवर चालतो, तर आंतील देही हा महान्, अहंकार, मन, आणि दोन प्रकारचीं पांच पांच इंद्रियें या पंचचित्‌तत्त्वांच्या आश्रयानें कार्यकारी होतो. त्यांत पंचज्ञानेंद्रियांच्या द्वारें त्या जीवात्म्याला बाहेरच्या जगताचें ज्ञान होतें तर पंचकर्मेंद्रियांच्या द्वारें त्याला आपलें सर्व ऐच्छिक व्यापार पार पाडतां येतात. अशा अहंस्वरूप (Subjective) जीवात्म्याचा बाहेरच्या इदंस्वरूप (Objective) जगताशीं संबंध शब्द, स्पर्श, रूप, रस, आणि गंध या पंचतन्मात्रांच्या द्वारें सिद्धीस जातो. कारण ह्या पंचतन्मात्रा एका बाजूनें पृथ्वी–आप–तेज–वायु–आकाश या पंचमहाभूतांचा आश्रय करतात तर दुसऱ्या बाजूनें चक्षु–श्रोत्र–घ्राण–जिव्हा त्वचा या पंचेंद्रियांकडे आकर्षिल्या जातात. आणि अशा पंचतन्मात्रांत जीवात्म्याला संपूर्ण सुखाचा रसास्वाद घेतां येत असल्यामुळें तेथें च 'सच्चिदानंद' स्वरूप परमात्म्याच्या सृष्टिनिर्मितींतील अखेरच्या आनंदाची संसिद्धि असते. या प्रकारें ह्या २३ स्थूल व सूक्ष्म तत्त्वांबरोबर प्रकृति आणि पुरुष हें मूलद्वंद्व घेतलें म्हणजे सांख्यप्रक्रियेंतील २५ तत्त्वांची व्यवस्था लागते. सृष्टींतील प्रत्येक मानवी जीवात्मा या २५ तत्त्वांनीं अन्वित आहे. तो जन्ममृत्यूमध्यें सतत कर्मकारी असतो. असे सर्व जीवात्मे मिळून एक समुच्चयात्मक परमेष्ठीस्वरूप परमात्मा सिद्ध होतो. त्या परमात्म्याच्या 'अहं' मार्गावर त्याला 'सच्चिदानंद' हें विशेषण लागतें, तर 'इदं' मार्गावर 'सत्यंज्ञानमनंत' हें विशेषण लागू पडतें. 'अहं'–स्वरूप आत्ममार्गावर त्याचें पूर्णत्व शून्यसदृश दिसतें, तर 'इदं' स्वरूप ब्रह्ममार्गावर तें अनंतसदृश भासतें. शून्य आणि पूर्ण, एक आणि अनंत हीं संख्याद्वंद्वें व सत् आणि असत्, मृत्यु आणि

अमृत्यु हीं गुणद्वंद्वें घेतलीं, आत्मा हा शून्य सदृश लेखला आणि ब्रह्म हें पूर्ण सदृश पाहिलें म्हणजे 'असतापासून सत् झालें' का 'सतापासून सत् झालें' हे वाद कां उत्पन्न होतात याचें कारण समजतें. सांख्यशास्त्र हें केवळ व्यक्त जगताचा संख्येंत विचार करणारें असल्यामुळें तें आपल्या प्रकृतिपुरुषद्वंद्वापलीकडे कांहीं पहात नाहीं. त्यांतून अंकशास्त्र हें आरंभीं शून्य घेतें आणि अंतीं अनंतांत स्तब्ध होतें, तर क्षेत्रशास्त्र हें आरंभीं बिंदु घेतें आणि रेषेच्या द्वारें त्याची वर्तुळांत परिसमाप्ति करतें. शून्य हा बिंदु; तो अणोरणीयानाची परमावधि दर्शवितो. तर वर्तुळ हें पूर्ण; तें महतोमहीयानाचें माहात्म्य निदर्शित करतें. आत्मा हा शून्य सदृश सहज असद्भावाप्रत जाऊं शकतो, पण ब्रह्म हें वर्तुळसदृश सदैव आपलें पूर्णत्वाचें पद कायम राखतें. अशा शून्य आणि पूर्ण परस्परविरुद्ध कोटींतून बौद्ध हे शून्याचा पुरस्कार करतात, तर वैदिक आपल्या पूर्णत्वाची कास कधीं च सोडीत नाहींत.

मूळारंभीं आत्मा होता. त्यानें हें सद्रूप जगत् निर्माण केलें? हें खरें का? याचें उत्तर, त्यानें केलें म्हटलें तर केलें; नाहीं तर नाहीं. तो मायेच्या द्वारें प्रकृतींत उतरला म्हणून त्यानें केलें. पण माया आणि प्रकृति मिळून एक च. तीं एका 'अजा' नामक शक्तीचीं दोन रूपें आहेत. आणि पुनः आत्मा आणि त्याची माया मिळून एक च. ती च आदि माया. ती च जगज्जननी. तिचा स्वभाव च जगत्सृजन. मग आत्मा हा प्रत्यक्ष जगत् निर्माण करणारा नाहीं. तो हें कार्य मायेकडून अप्रत्यक्षतः घडवून आणतो. म्हणून तो कर्ता असून अकर्ता म्हटला आहे. 'तस्य कर्तारमपि मां विध्धकर्तारमव्ययम्।' हें त्याचें कर्तृत्व सांख्यांनीं आपल्या प्रकृतींत घेतलें आणि पुरुषांत अकर्तृत्व राखिलें, पण त्यांना आपले पुरुष नानात्वांत फोडावयाचे असल्याकारणानें त्यांनीं प्रकृतीला अव्यक्त आणि अक्षर बनविलें. आतां आत्मा कर्ता

असो वा नसो. मूळारंभीं जगत्सृजनाला हेतुकारण कोणतें? मग तो हेतु साक्षात् आत्म्याच्या मानसिक क्रियेंत उत्पन्न झालेला असो वा त्याच्या मायेनें अवलंबिलेला असो. आत्मा निर्गुण आणि माया सगुण म्हटली म्हणजे त्या मायेला आपल्या गुणांचें प्रकटीकरण होणें इष्ट वाटलें तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. हे गुण म्हणजे सत्त्व, रज आणि तम होत. हीं च तिचीं शुक्ल, लोहित आणि कृष्ण तीन रूपें. ह्या तीन गुणरूपांच्या प्रकटीकरणांत एका बाजूनें. आत्म्याच्या सच्चिदानंदत्वाचा उदय आहे तर दुसऱ्या बाजूनें ब्रह्माच्या सत्यज्ञानमनन्तत्वाचा साक्षात्कार आहे. ह्या दोन भावत्रयांत एक आत्म्याच्या समवेत राहतें तर दुसरें ब्रह्माच्या बरोबर चालतें. आत्म्यासमवेत राहणारें 'सच्चिदानंद' हें 'अहं' निष्ठ आहे. ब्रह्मावरोबर चालणारें 'सत्यंज्ञानमनन्तं' 'इदं' निष्ठ आहे. दोहोंत पहिले दोन भाव 'सच्चित्' आणि 'सत्यं-ज्ञानं' हे समरूप आहेत. जें सत् तें च सत्य. कारण जो सताचा भाव तें सत्य = असणेंपणा, खरेंपणा. तसें च जें चित् तें च ज्ञान (चिति संज्ञाने). परंतु त्यांतील तिसरा भाव जो आनंद तो अन्तर्निष्ठ (Subjective) आहे तर अनन्त हें बहिर्निष्ट (Objective) आहे. अशा आनंदाचें व आनन्त्याचें पूर्णत्वांत प्रकटीकरण हा च एक त्या आदिमायेचा जगत्सृजनांत हेतु आहे. आनन्त्याचें प्रकटीकरण संख्येच्या वृद्धीकरणांत आहे तर आनंदाचें प्रकटीकरण वृद्धीच्या संज्ञानांत आहे. एकाला ब्रह्मांडाचा संपूर्ण पसारा ठेंगणा आहे, दुसऱ्याला मानवाचें 'महान्' पुरेसें आश्रयस्थान आहे. अर्थात् येथें च 'अणोरणीयान्' 'महतो महीयान्' यांची एकात्मता आहे.

सारांश हें संपूर्ण जगत् परमेश्वरानें आपल्या आदिमायेच्या ठायीं असलेल्या गुणांचें प्रदर्शन करण्याच्या हेतूनें सृजन केलें असें म्हटलें म्हणजे तो मूळचा संख्यातीत एकमेव पुरुषोत्तम संख्येंतील अनंत पुरुषमात्रांत

उतरला आणि आपल्या प्रकृतीच्या आश्रयानें नानानामरूपांत कर्माचा उपभोग घेऊं लागला हें उघड ठरतें. येथें आतां तो आपल्या सच्चिदानंदरूप भावत्रयाच्या प्रकटीकरणार्थ प्रकृतीच्या सत्त्वरजतमोगुणांत मग्न होऊन जगताच्या कर्मवृक्षांत नानाजीवरूपांच्या द्वारें ब्रह्माच्या फलाकडे दृष्टि देऊन चालूं लागला. अशा कर्माचें सातत्य रक्षण करण्याकरितां च केवळ जीवात्म्याला पुनर्जन्म आहे आणि त्याकरितां स्थूलदेहाचे आंत सूक्ष्मदेहाची रचना आहे. हा सूक्ष्मदेह म्हणजे मागें सांगितलेला लिंगदेह च होय. तो अंगुष्ठमात्र म्हटला आहे. तथापि जावत्कालपर्यंत तो स्थूलदेहाशीं निगडित असतो तावत्कालपर्यंत जसा एखादा धातूचा तुकडा अग्नींत तप्त झाला असतां आपल्या देहाभोंवतीं बरोबर त्या आकारमानाचें ज्वालेचें वलय धारण करतो तसा त्या संपूर्ण देहाकाराला व्यापून राहतो. परंतु देहाच्या मृत्यूबरोबर तो तेथून सुटून रबराच्या पिशवीसारखा एकदम आकुंचित होत्साता सूक्ष्मरूपांत अन्तर्धान पावतो. असा हा लिंगदेह निराळा आणि त्यांतील देही किंवा आत्मा निराळा. नरदेहांत सर्व कांहीं महत्त्व आत्म्याचें आहे. मग तो देह स्थूल असो वा सूक्ष्म असो, कारण असो वा महाकारण असो. ‘देही नित्यमवध्योऽयं देहे सर्वस्य भारत’ या न्यायानें तो नित्य आहे. त्याला जरा नाहीं आणि मरण हि नाहीं. जोंपर्यंत त्याचा लिंगदेहाशीं संबंध तोंपर्यंत च तेथें ब्रह्मांडस्फूर्ति आहे व तींत त्याला बाहेरच्या संसाराची उपाधि आहे. या च स्थितीला योगशास्त्रांत ‘व्युत्थान’ म्हणतात. या व्युत्थानाच्या योगें आत्म्याच्या मागें जन्ममृत्यूंचें रहाटगाडगें लागलेलें दिसतें. जन्मास यावें, मरावें, पुन्हा जन्मास यावें. असा आत्मा फिरत असतां त्याजबरोबर लिंगदेह हि फिरत असतो. मरण्याचे वेळीं स्थूलदेहाचा नाश झाला तरी लिंगदेहाचा होत नाहीं. जोंपर्यंत आत्म्याची लिंगदेहाशीं सांगड आहे तोंपर्यंत त्याच्यामागें

संसार, व्युत्थान, जन्ममरणाचे फेरे लागले च आहेत. त्याची एकदां लिंगदेहाशीं संगति सुटली कीं तो मुक्त झाला. असा हा लिंगदेह योगशास्त्रांत काय किंवा वेदान्तशास्त्रांत काय अत्यंत महत्त्वाचा आहे. या शास्त्रांतील अध्यात्मविधेंत जीवात्म्याच्या अंगीं योगाभ्यासानें भावितात्मत्व नामक गुण येतो असें म्हटलें आहे. योगी भावितात्म झाला कीं स्थलकालादि सर्व उपाधींतून सुटतो; उपाधींतून सुटला कीं जीवनन्मुक्त होतो; आणि जीवनमुक्त झाला कीं जिवंतपणीं च लिंगदेहाच्या आणि संपूर्ण जगताच्या पाशांतून मुक्त होतो. अशा स्थितींत तो अक्षरशः दिक्कालाद्यनवच्छिन्न विश्वरूप होऊन राहतो. असा जीवात्मा हा च सर्वव्यापी परमात्मा होय. यद्यपि मुळांत तो केवळ चिन्मात्रमूर्ति असला तत्रापि सर्वथैव लिंगदेहाच्या सत्तेंत वागतो. लिंगदेहाच्या सत्तेंतून सुटणें, हें च काय, पण त्या देहाचा समूळ नाश करून टाकणें ही च त्याची मुक्तावस्था. या प्रकारें सर्वस्थलापासून व सर्व कालापासून जीवात्मा मुक्त होऊन विश्वरूप बनला म्हणजे त्याला च जीवन्मुक्त म्हणतात. अशा जीवात्म्याला जें काय वाटतें तें योग्याला मात्र समजतें. इतकें योगशास्त्राचें महत्त्व आहे.

अशा लिंगदेहाचें मूळ कोठें आहे? जगताचें च मूळ कोठें आहे? आत्म्यास ज्यावेळीं प्रथम प्रजासृजनाची कामना झाली त्या बरोबरच ह्या वासनामय देहाची पहिली उत्पत्ति झाली. मग पाहिजे तर त्याला महाकारणदेह म्हणा, कारणदेह म्हणा, किंवा लिंगदेह म्हणा. या एकाखालीं एक सूक्ष्माकडून स्थूलाकडे उतरणाऱ्या पायऱ्या आहेत व त्यांची परिणति अस्थि, स्नायु, रक्त, मज्जा, मांस, त्वचा यांनीं युक्त अशा या पांचभौतिक नरदेहांत आहे. मग अशा स्थितींत योगाच्या समाधीनें आत्म्याचा लिंगदेह नष्ट होऊन तो मुक्त झाला तरी त्याचे ठिकाणीं 'एक विरुद्ध अनेक' हें जें संख्याद्वंद्व शाश्वत कायम आहे तें

त्याला त्या मुक्तावस्थेचा लाभ फार काळ घेऊं देईल असें वाटत नाहीं. 'एकोऽहं बहु स्यां प्रजायेय' ही त्याची कामना जोंपर्यंत सुटली नाहीं—आणि ती कधीं च सुटावयाची नाहीं—तोंपर्यंत तो आपल्या ह्या मूळच्या कंटाळवाण्या भयप्रद एकांतावस्थेला प्राप्त झाल्याबरोबर तत्काळ बहु होण्याच्या मार्गाला लागणार व कारण वा महाकारण देहाचा आश्रय करून जगतांत उडी ठोकणार हें निश्चित होय. आतां जगत् म्हटलें कीं तेथें द्वंद्वें आलीं व द्वंद्व म्हटलें कीं कर्माचा पसारा आला. म्हणून कोणी हि जगद्वादी कर्माला सोडून चालणार नाहीं. मात्र त्या कर्मांत व्यष्टिसमष्टींच्या अंगांगीसंबंधाप्रमाणें कर्ता स्वतंत्र का कर्म स्वतंत्र हे वाद उत्पन्न होतील. त्यांत व्यष्टिसमष्टींतील अंगांगीसंबंध पाहणारा कर्ममीमांसक कर्म स्वतंत्र मानील व कर्ता कर्मतंत्र लेखील तर व्यष्टीला समष्टीपासून मुक्त करण्याची हाव बाळगणारा अद्वैतवेदान्ती कर्माला चित्तशुद्धीच्या सदरांत काढून कर्त्याला सर्व स्वातंत्र्य बहाल करण्यास प्रवृत्त होईल. शुद्ध समाजशास्त्राच्या दृष्टीनें पाहतां हा व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी समाजाला फारसा उपकारक दिसणार नाहीं. कारण आरिस्टॉटल्नें मीमांसेच्या न्यायाचा आश्रय करून व्यक्तीच्या स्वातंत्र्यापेक्षां समाजाचें स्वातंत्र्य प्रधान ठरविलें आहे. आणि आरिस्टॉटल् हा महान समाजशास्त्रज्ञ गणला जात आहे. आतां कर्ता स्वतंत्र असो वा कर्म स्वतंत्र ठरो, कोणी हि मानवी व्यक्ति जी कर्म करण्यास उद्युक्त होते तिच्या डोळ्यापुढें कर्माचें कांहीं तरी अंतिम फल असणार हें उघड आहे. मग मीमांसक म्हणतील कीं, यज्ञार्थ केलेल्या कर्माचें फल स्वर्ग = सुख, तर वेदान्ती म्हणतील चित्तशुद्धीनें अकर्मात स्तब्धता पावलेल्या कर्माचें फल निर्वाण = शांति होय. पुनः अंतिम फळ स्वर्ग असो वा निर्वाण असो, सुखस्थान असो वा शांतिपद असो, तें मिळणार कोणाला? तर कर्माचें आचरण कर-

णाराला. कर्माचें आचरण कोण करतो? तर देहान्तर्गत जीवात्मा. त्याला कर्म करण्यास साधन काय? तर त्याचा पांचभौतिक सेंद्रिय देह. देह मनवान् म्हटला म्हणजे तो सुखदुःखांशीं जोडलेला असतो व मन इंद्रियवान् पाहिलें म्हणजे सुखदुःखें कर्मांशीं जोडलेलीं दिसून येतात. अशा स्थितींत जीवात्म्याला व्यष्टिभावानें सुखाची स्पृहा उत्पन्न होते तर समष्टिभावानें कर्माची जबाबदारी वाटूं लागते. कारण उघड आहे. सुख हें केवळ वैयष्टिक स्वरूपाचें आहे तर कर्म उभय वैयष्टिक व सामष्टिक स्वरूपाचें आहे. सुखावांचून व्यक्ति कर्मप्रवृत्त होत नाहीं तर कर्मावांचून समाजाची धारणा घडत नाहीं. परंतु समष्टि नाहीं म्हणजे तिच्या पुढील पायरी समष्टीची अंतिम समष्टि किंवा व्यष्टीची अंतिम व्यष्टि जी परमेष्ठी तिची वार्ता नाहीं. अर्थात् समष्टीच्या सिद्धीकरितां व्यक्तीला कर्म हें केलें च पाहिजे पण त्या कर्मांत च तिला अत्यंत प्रियकर जें सुख तें हि मिळालें पाहिजे. श्रेयस् आणि प्रेयस् हें द्वंद्व आहे आणि त्याची सिद्धि व्यक्ति आणि समाज या दोहोंच्या एकत्र धारणेंत आहे. म्हणून च मनुष्याला आपलें प्रेय समाजाच्या श्रेयांत पहातां आलें पाहिजे आणि उलट, समाजाला आपलें श्रेय मनुष्याच्या प्रेयांत साधतां आलें पाहिजे. तर च दोहोंना प्रेय आणि श्रेय या दोहोंची एकसमयावच्छेदेंकरून प्राप्ति आहे, नाहींतर नाहीं. यांपैकीं व्यष्टीच्या श्रेयसाचा विचार योगशास्त्रानें समाधीच्या मार्गावर केला आहे तर समष्टीच्या श्रेयसाचा विचार मीमांसाशास्त्रानें यज्ञाच्या मार्गावर केला आहे. दोहोंत कर्म आहे. पण एकांतील कर्म योगरूप व्यक्तिनिष्ठ आहे तर दुसऱ्यांतील यागरूप समष्टिनिष्ठ आहे. या दोहोंचा समन्वय करण्याकरितां वेदान्तशास्त्र आहे. पण त्यांतील वेदान्त अर्वाचीन आचार्यप्रणीत द्वैताद्वैताचा नाहीं तर प्राचीन ब्रह्मसूत्र व गीता यांत प्रतिपादलेला द्वंद्वनिर्द्वंद्वाचा आहे. अद्वैतांत जगताकडे

दुर्लक्ष करून आणि कर्माला तुच्छ लेखून कर्त्याला सर्वतंत्रस्वतंत्रता देण्यांत येतें तर द्वैतांत कर्माचें प्राबल्य होऊन आणि भक्तीचें स्तोम माजून दासाला कधीं च प्रभुत्वाची प्राप्ति होत नाहीं.

खरा वेदान्त कर्म आणि ज्ञान या दोहोंना धरून चालतो. कर्म हा ज्ञानाचा विषय आहे. कारण त्रिगुणांनीं अन्वित जगत् हा वेदांचा म्हणजे ज्ञानाचा विषय म्हटला आहे—"त्रैगुण्यविषया वेदाः।" हा विषय उत्तम प्रकारें ज्ञात झाला म्हणजे जें पुढें 'निस्त्रैगुण्य' पद सिद्ध होतें तें मिळविण्यास भगवंतांनीं गीतेंत अर्जुनास सांगितलें आहे— "निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन।" असें कर्म आणि ज्ञान यांचें द्वंद्व जीवात्म्याच्या मागें सतत लागलें आहे, आणि दोहोंकरितां त्याला सारखी च जन्मांतरांची आवश्यकता आहे. अशा जन्मांतरांत कर्मांच्या अनुषंगानें संचित, प्रारब्ध आणि क्रियमाण या तीन कोटी निर्माण होतात आणि त्यांत यथाक्रम गुणांचा विकास आणि ज्ञानाची वृद्धि या दोन चाची सिद्धीस जातात. जें कर्म आदल्या जन्मीं मृत्यूच्या वेळीं संचित म्हणजे सांचलेलें असतें तें च पुढील जन्माच्या आरंभीं प्रारब्ध = आरंभलेलें म्हणून उद्यास येतें, आणि त्यांतून च पंचकारणांपैकीं पांचवें जें दैवकारण तें निष्पन्न होऊन पुढील क्रियमाणांत इतर चारांच्या समवेत आपला नियत भाग उचलतें. म्हणून च त्या दैवाला 'प्रारब्ध', 'नियति' अशा संज्ञा देण्यांत येतात. अशा दैवाला सोडून जीं चार कारणें आहेत त्यांपैकीं पहिलें 'आधिष्ठान' हें शुद्ध इदंनिष्ठ (Objective) असून बाकी तीन 'कर्ता', 'करण', आणि 'चेष्टा', हीं शुद्ध अहंनिष्ठ (Subjective) आहेत आणि पांचवें दैव हें त्या दोहोंच्या पलीकडे निर्द्वंद्वरूप (Transcendental) आहे. कारण तें मनुष्याधीन नाहीं तर सर्वस्वी देवाधीन आहे. आतां कर्माप्रमाणें ज्ञानाकरितां हि जन्मांतरांची आवश्यकता आहे असें म्हटलें म्हणजे

येथें साहजिक च उत्क्रांतीचा नियम पुढें येतो. उत्क्रांति ही कालांतरानें घडून येणारी वस्तु आहे. तींत जो गुणांचा विकास होतो त्याबरोबर च ज्ञानाची वृद्धि घडते. म्हणून जीवात्मा हा लिंगदेहाचा आश्रय करून जन्मामागून जन्म घेऊन एका बाजूनें सामष्टिक मार्गावर कर्माचें नित्यत्व राखतो तर दुसऱ्या बाजूनें वैयष्टिक मार्गावर अनेक जन्मांत ज्ञानाची संसिद्धि करून परागतिप्रत प्राप्त होतो—"अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परांगतिम् ।" कारण 'ज्ञानान्मोक्षः' या न्यायानें मोक्ष हा ज्ञानाचा परिपाक म्हटला व ज्ञान हें एका जन्मांत पूर्णतेला जात नसून तें बहुत जन्मांच्या अंतीं सिद्ध होणारें आहे असें पाहिलें म्हणजे ज्ञानाकरितां हि पुनर्जन्माची किती आवश्यकता आहे तें लक्षांत येतें. भगवंतांनीं स्पष्ट म्हटलें आहे—"बहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मां प्रपद्यते ।"

कर्माचें सातत्य राखण्याकरितां जीवात्म्याचा पुनर्जन्म आणि त्याकरितां लिंगदेह असा त्यांचा संबंध पाहिला व यद्यपि लिंगदेह हा मूळ परमेश्वराच्या जगत्सृजनाच्या कामनेबरोबर स्फुटता पावतो असें म्हटलें तरी त्याला मानवकुडींत जें कांहीं विशिष्ट रूप प्राप्त होतें त्याची रचना कशी असते हें समजणें महत्त्वाचें आहे. अगोदर हा लिंगदेह एकट्या मानवसृष्टींत आहे कां मानवेतर सृष्टींत हि आहे याचा उलगडा झाला पाहिजे. पुनः मानवेतर सृष्टि म्हटली म्हणजे (१) अजीवसृष्टि, व (२) जीवसृष्टींतील एक वनस्पतिवर्ग व दुसरा प्राणिवर्ग असे तीन विभाग घेऊन त्यांचा व्यक्तिशः विचार करणें जरूर आहे. अजीवसृष्टि म्हणजे पंचमहाभूतात्मक अनशनसृष्टि. अशा सृष्टींत अर्वाचीन भौतिक विज्ञानानुसार जगताच्या मुळाशीं दोन प्रकारचे विद्युत्परमाणु आहेत—(१) प्रकृतिविद्युत् (Electron), व (२) पुरुषविद्युत् (Proton). प्राचीन वैशेपिक पदार्थविज्ञानानुसार पंचमहाभूतांतील

एका आकाशद्रव्यावांचून बाकी पृथ्वी, आप, तेज आणि वायु यांचे परमाणु आहेत आणि तसे च मनाचे परमाणु असून तदितर आकाश, दिक्, काल आणि आत्मा हे विभु आहेत. येथें या नवद्रव्यांच्या अन्तर्भागीं लिंगदेहाचें अस्तित्व आहे कां ? आणि असल्यास त्याचें स्वरूप काय ? हे सर्व परमाणु म्हणजे च लिंगदेह समजावयाचे काय ? मग आकाशादि विभु द्रव्यांचीं रूपें कशीं असणार ? वैशेषिकतत्त्वज्ञानाप्रमाणें सर्व परमाणु कारणरूपांत नित्य म्हणजे अविभाज्य व कार्यरूपांत अनित्य म्हणजे विभाग पावणारे आहेत. अर्थात् लिंगदेह हे नाशवंत मानले म्हणजे ते या नित्य परमाणूंच्या कार्यरूप घटनेंत सिद्ध होतात असें म्हटलें पाहिजे. पण अजीवसृष्टींत असे तरी लिंगदेह असणें शक्य आहे काय ? प्राचीन ग्रीक तत्त्ववेत्ता प्लेटो यानें मूळारंभीं 'लोगॉस' म्हणजे आत्मा याचे बरोबर द्रव्य (Matter) आणि रूप (Form) अशीं दोन निरनिराळीं स्वतंत्र तत्त्वें मानलीं आहेत. मग प्लेटोचे जसे 'फॉर्म्स' तसे च हे मूळारंभींचे लिंगदेह असावेत काय ? पण लिंगदेह हे द्रव्यात्मक (Material) आहेत तर प्लेटोचे 'फॉर्म्स' फुसके (Non-Material) आहेत. शिवाय अजीवसृष्टींत व्यक्तींच्या ठायीं लिंगदेहाला आवश्यक ज्या वासना त्या आहेत किंवा नाहीं हा प्रश्न आहे. तथापि जरकरितां मनाचे परमाणु मानले व जगदारंभीं ते अनंत कल्पिले तर तेथें वासना मानाव्या च लागतील. मग त्या सूक्ष्म असोत वा क्षुद्र दिसोत. अर्वाचीन भौतिकशास्त्रांत सुद्धां जेव्हां एखादा 'इलेक्ट्रॉन्' आपल्या कक्षांतून बाहेर सुटतो व निराळी घटना करण्याच्या मार्गाला लागतो तेव्हां त्याच्या त्या स्वैर आचरणाची उपपत्ति त्यांतील मनोनिष्ठ वासनेच्या अस्तित्वावांचून लागूं च शकत नाहीं; आणि जेथें इलेक्ट्रॉन्ची ही स्थिति तेथें एखाद्या जीवाणूबद्दल विचारावयास च नको. तात्पर्य, सर्व वस्तुजातांत मन आहे म्हणजे वासना आहे. मग

त्या बरोबर सर्वत्र लिंगदेह आणि पुनर्जन्म आहेत कां ? अजीवसृष्टींत याचा कांहीं निकाल लागणार नाहीं. पण जीवसृष्टींत तरी संपूर्ण वनस्पतिवर्ग व कृमिकीटक सोडून मानवेतर पशुपक्ष्यांत त्यांचें अस्तित्व मानणें योग्य होईल कां ? वनस्पतिवर्गात मन व त्याचे भाव सुखदुःख आहेत याबद्दल आतां डॉ० बोसच्या शोधानंतर फारशी कोणाला शंका येणार नाहीं. पण वनस्पतिवर्गांत तरी तो सररहा आहे कां ? प्राणिसृष्टींत मनाचें कार्य फार विस्तृत प्रमाणांत दृग्गोचर होतें व पशुपक्ष्यांत त्याचे कामक्रोधादि सर्व साही विकार प्रत्ययास येतात. मग तेथें तरी पुनर्जन्माचा संभव शक्य आहे कां ? हिंदुपुराणांत माणसांचीं जन्मान्तरें तिर्यग्योनींत च काय पण वनस्पतींत व दगडांत हि दर्शविण्यांत आलीं आहेत. उदाहरणार्थ,–' रामाचा पद लागतां जड शिळा झाली त्वरें कामिनी'—ही अहिल्येची कथा पहा. या प्रश्नाचा विचार तीन दृष्टींनीं करतां येतो,—(१) भौतिक (Physical) दृष्टि, (२) नैतिक (Ethical किंवा Moral) दृष्टि, व (३) आत्मिक (Spiritual) दृष्टि. भौत्तिक दृष्टीनें पाहतां जी गोष्ट प्रत्यक्ष प्रमाणानें अनेकवार प्रचीतीस येईल ती सत्य. नैतिक दृष्टीनें जी अंतिम ध्येयाला धरून युक्त दिसेल ती सत्य. व आत्मिक दृष्टीनें जी अदृष्ट पण बौद्धिक तर्कानुमानानें जगताच्या एक सुरांत बसेल ती सत्य. येथें पुनर्जन्माचा प्रश्न भौतिक विचारांत येतां च येत नाहीं. कारण " अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत । अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥ " असें गीतेंत भगवंतांनीं म्हटलें आहे. अर्थात् त्याची उपपत्ति नैतिक वा आत्मिक प्रमाणांनीं लागली तर च लागावयाची.

नैतिक प्रमाणाला भौतिक वा भौतिकेतर (Metaphysical) दोन्ही दृष्टींची जरूर नाहीं. नीति ही योग्य काय आणि अयोग्य काय हें पाहते. आणि तें योग्यायोग्यत्व मनुष्याच्या परम अंतिमाला धरून

ठरतें. पुनः मनुष्य हा समाजशील आहे आणि जेथें समाज तेथें नीति आहे. म्हणून मनुष्य हा नीतीनें चालणारा प्राणी आहे (Man is a moral animal). त्याच्या सामाजिक जीवनांतील धर्म, अर्थ आणि काम या तीन पुरुषार्थांमध्यें धर्माचें वर्चस्व आहे. कारण त्यांत नीतीचा समावेश आहे. अशा नीतीला जर पुनर्जन्माच्या मदतीची आवश्यकता वाटली तर तो पुनर्जन्म केवळ युक्त म्हणून सत्य ठरेल यांत कांहीं नवल नाहीं. अशा स्थितींत मनुष्य हा केवळ एका मानवयोनींत च पुनर्जन्म पावेल असें नाहीं तर कारणपरत्वें पशुपक्षी, वृक्षवेली, व दगडधोंडे यांत हि जन्म घेईल. तेथें त्याच्या जन्माचें सत्यत्व पहावयाचें नाहीं तर त्यानें या हलक्या योनींत जन्म कां घ्यावा याचें नैतिक कारण शोधावयाचें. असें कांहीं कारण दिसलें तर तो पुनर्जन्म सत्यस्वरूप च आहे असें मानण्यास हरकत नाहीं. हिंदुपुराणांत तरी नैतिक दृष्ट्या तो असा च सत्य मानला आहे. इहलोकांत मनुष्य जीं पुण्यपापें आचरतो त्यांचीं फळें भोगण्यास जशीं स्वर्गनरकादि साधनें आहेत तसें च तिर्यग्योनींत जन्म घेणें हें हि एक साधन आहे. धर्मशास्त्रज्ञ काय किंवा कायदेशास्त्रज्ञ काय मनुष्याला नीतिमार्गांतून ढळूं न देण्यांकरितां अनेक नैतिक संकेत उपस्थित करतात. त्यांत त्यांना किमपि वैषम्य वाटत नाहीं. किंबहुना तीं सत्स्वरूपाचीं असत्यें पवित्र लेखून त्यांची योग्य काळजी वाहिली जाते. प्रत्येक धर्मांत अशा प्रकारचीं 'पवित्रानृतें' (Holy lies) आहेत. यहुदी, ख्रिस्ती व मुसलमानी या सेमेटिक धर्मसंप्रदायांत कर्मपुनर्जन्माची कल्पना नाहीं; पण तेथें देव, देवकृपा, देवराज्य, देवाच्या पुढें मानवाच्या पापपुण्याची झडती, देवाचा अखेरचा निकाल इत्यादि संकेत असून शिवाय स्वर्गनरकादि लोक व मनुष्याचें मृतोत्तर पुनरुत्थान (Resurrection) आहे. अर्थात् येथें ख्रिस्ती व मुसलमानी धर्मांत नियति म्हणून कांहीं वस्तु आहे. पण ती मनुष्याच्या

कर्मांत सिद्ध होत नसून सर्वस्वी देवाच्या आधीन, देवानें ठरविलेली (Determined by God) आहे. हे धर्म पूर्णपणें एकदेववादी द्वैती आहेत व त्यांतील देव निराकार पण सगुण आहे. जेथें एकत्व आहे तेथें निराकारत्व आहे हें बरोबर आहे. पण जेथें निराकारत्व आहे तेथें सगुणत्व कसें असणार हा प्रश्न आहे. एक निराकार वस्तु म्हटली कीं ती निर्गुण च असली पाहिजे. वैदिक धर्मातील एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म हें असें च निर्गुण निराकार आहे, किंवा निर्गुण निराकार आहे म्हणून एकमद्वितीयं आहे. अर्थात् सेमेटिक एकदेववाद (Monotheism) आणि वैदिक ब्रह्मवाद एक नाहींत. जेथें एकदेववाद असतो तेथें त्या देवाला दुसरा कोणी बरोबरीचा प्रतिस्पर्धी देव खपत नाहीं. पण ब्रह्मवादांत ब्रह्म हें एकटें निर्गुण, निराकार, निष्क्रिय स्थितींत नामानिराळें राहून अनेक सगुण आणि सक्रिय देवांना नाना नामरूपांत वाट मोकळी ठेवतें. अर्थात् हे सर्व देव गुणांचे अधिष्ठाते असल्याकारणानें आणि मानव हे कर्मांचे अधिष्ठाते असल्याकारणानें मानवी कर्मांत गुणांबरोबर देवांचा प्रादुर्भाव व्हावा आणि या रीतीनें मानवाचें देव मानवाच्या हातांत असावें ही गोष्ट सहज प्रत्ययास येते. म्हणून च हिंदुधर्मांत देव अनेक आणि त्यांचे निरनिराळे स्वतंत्र लोक हि अनेक आहेत. त्या त्या देवांचे भक्त त्या त्या आपआपल्या आवडत्या देवलोकांचा आश्रय करतात व पुण्याचा उपभोग घेतात. कोणी वैकुंठांत जातात तर कोणी कैलासाची वाट धरतात व कोणी गोलोकांत आरूढ होतात. वैदिकधर्मांत या सर्व देवलोकांना अनुलक्षून 'स्वर्ग' किंवा 'सुवर्ग' अशी संज्ञा आहे व त्याला 'नाक' (न + अ + क) म्हणजे सुखस्थान असा शब्दपर्याय आहे—"ते ह नाकं महिमानः सचंत यत्र पूर्वे साध्याः सन्ति देवाः।" म्हणून च स्वर्गाबद्दल जेवढ्या म्हणून सुखाच्या कल्पना मानवी मनाला करतां येतील तेवढ्या करून

त्या त्या धर्मांत त्याचें महत्त्व गाण्यांत आलें आहे. व क्वचित् अशा स्वर्गाला विरुद्ध दुःखस्थानें म्हणजे नरक हि निर्माण झाले आहेत. मनुष्यानें आचरलेल्या सत्कर्मांचें फळ त्याला या स्वर्गलोकांत मिळतें व तें संपल्यांवर पुनः तो मर्त्यलोकांत पुढील कर्म करण्यास जन्म घेतो— "क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशंति।" ही कल्पना हिंदुधर्मांत आहे. पण ख्रिस्ती व मुसलमानी धर्मांत पुनर्जन्म नसल्याकारणानें तेथें देहपातानंतर जीवात्म्याची व्यवस्था कशी लागते याचा नीटसा उलगडा झालेला नाहीं.

वैदिकधर्म आणि झरथुष्ट्री धर्म ह्या प्राचीन आर्यधर्मांच्या दोन परस्परविरुद्ध देवासुरशाखा होत. त्या दोहोंत स्वर्ग किंवा नाक याची कल्पना आहे व तेथें 'यजत्र' (= यझत = यजनीय देव किंवा असुर) आणि 'पितर' (= फ्रवशीं = मृत देहाला सोडून गेलेले अमर आत्मे) राहतात असें म्हटलें आहे. क्वचित् देवलोक निराळा आणि पितृलोक निराळा अशा कल्पना आहेत व त्यांना अनुलक्षून देवयान आणि पितृयाण हे दोन मार्ग आहेत. पहिला देवाचा मार्ग म्हणजे तेजाचा किंवा सूर्याचा होय. हा 'अर्चिरादि' मार्ग. या मार्गानें जाणाऱ्या आत्म्याला पुनर्जन्म नाहीं. तो उत्तरोत्तर उच्चोच्च पदाला जाऊन ब्रह्मलोक गांठतो व मोक्ष मिळवितो. दुसरा पितरांचा मार्ग हा अंधकाराचा चंद्राचा मार्ग होय. हा 'धूम्रादि' मार्ग. या मार्गानें जाणारा आत्मा कृतपुण्याचा उपभोग घेतल्यानंतर इहलोकीं पुनः जन्म घेतो आणि पितरांचीं कर्में पुढें चालवितो. या दोहों शिवाय तिसरा जो मार्ग आहे तो पापाचा. तो मार्ग यमलोकीं पोंचवितो, नरकांत नेतो आणि तिर्यग्योनींत जन्मास घालतो. यांतील एका पुनर्जन्माच्या कल्पनेवांचून बाकी कल्पनाः इतर धर्मांत कमजास्त फरकानें उतरल्या आहेत. साक्षात् वैदिक संहितांत पुनर्जन्माच्या कल्पनेचा स्पष्ट

उल्लेख नाहीं तो ब्राह्मणग्रंथांत आणि विशेषतः उपनिषदांत आहे. तशी च ही कल्पना झरथुष्ट्राच्या गाथ्यांत हि नाहीं. प्राचीन ईजिप्टी धर्मांत रात्रीचा मृत सूर्य 'ओसिरिस्' (= असूर्यस्) हा सकाळीं 'होरस्' (= सूर्यस्) रूपांत नवीन जन्म घेतो. यांत जसें पुनर्जन्माच्या कल्पनेचें बीज आहे तसें च पुनरुत्थानाचें हि आहे आणि या प्रकारचें पुनरुत्थान इराणीधर्मांत हि आहे. ख्रिस्ती धर्मांत ह्या प्राचीन अलंकारिक कल्पनेला ख्रिस्ताच्या क्रूसीकरणानंतर वास्तविक रूप प्राप्त झालें आणि तें च हल्लीं ख्रिस्ती आणि मुसलमानी धर्मांत रूढ होऊन बसलें. अशा पुनरुत्थानाचें फार तर एखाद्या धार्मिक संप्रदायांतील नीतीच्या दृष्टीनें समर्थन होईल पण त्याला कसला हि भौतिक शास्त्राचा पाठिंबा मिळणार नाहीं हें उघड आहे. कारण कोणता हि जीवदेह एकदां मृतावस्थेंत पंचमहाभूतांशीं मिळून गेला म्हणजे तो पुनः पूर्ववत् जशाचा तसा जीव धारण करून उठणें हें भौतिक दृष्ट्या तरी अशक्य आहे. आतां कदाचित् 'ममी' करून त्याचें जतन होईल हें खरें पण तींत केव्हां हि जीव येऊन बसणार नाहीं. परंतु

" पतिर्जायां प्रविशति गर्भो भूत्वा समातरम् ।
तस्यां पुनर्नवो भूत्वा दशमे मासि जायते ॥ "—

या औपनिषदिक न्यायानें जायेच्या ठायीं पतीचा संप्रवेश होऊन उभय मातापित्यांच्या तत्त्वांनीं जो गर्भ बनतो आणि दहाव्या महिन्यांत जन्मास येतो तो एक प्रकारचा जीवाचा पुनर्जन्म च असतो. त्याला पुनरुत्थान म्हणतां येणार नाहीं. तथापि जीवविज्ञानशास्त्रांतील भौतिकदृष्टि सोडून शुद्ध आत्मिक दृष्टीनें जरी पुनर्जन्माचा विचार केला तरी त्याला जितका भरभक्कम आधार मिळेल तितका पुनरुत्थानाला मिळणार नाहीं.

पुनर्जन्म काय किंवा पुनरुत्थान काय, दोहोंची सिद्धि होण्यास

देह मर्त्य आणि देही किंवा आत्मा अमर्त्य मानणें आवश्यक आहे. असें आत्म्याचें अमरत्व अर्वाचीन ख्रिस्ती धर्मानें मानलें आहे व त्याला जर्मन तत्त्ववेत्ता एमान्युएल् कांट याची संमति आहे. ख्रिस्ती धर्म द्वैती आहे व कांटचें तत्त्वज्ञान अद्वैती आहे. तथापि तें ख्रिस्तीधर्माशीं मिळून त्याला पूर्णपणें पोषक आहे. कोणत्या हि द्वैती धर्मात देव एक आणि जीव अनेक असें द्वैत शाश्वत मानण्यांत येतें. म्हणून च ख्रिस्तीधर्मात एक देव हा पिता व प्रभु, आणि बाकी सर्व मानव भ्राते व दास अशी कल्पना आहे; आणि सेवा व प्रार्थना हा मुख्य धर्म आहे. हिंदुधर्मात जसे द्वैती पंथ आहेत तसे अद्वैती हि आहेत. कारण प्राचीन वैदिक तत्त्वज्ञान हें द्वैताद्वैतद्वंद्वाला धरून द्वैतांत अद्वैत आणि अद्वैतांत द्वैत पाहणारें निर्द्वंद्व आहे. म्हणून हिंदुधर्मातील भक्ति ही द्वैतांत उत्पन्न होते आणि अद्वैतांत विराम पावते. उदाहरणार्थ तुकाराम हा आपल्या भक्तीच्या बळानें वैकुंठांत सदेह प्रवेश करतो, तेथें सलोकता च काय पण समीपता प्राप्त करून घेतो आणि देवाशीं सरूपता दर्शवून शेवटीं 'तुका झाला पांडुरंग' या न्यायानें सायुज्यतेला जाऊन मिळतो. ख्रिस्ती द्वैतांत जेथें सरूपता नाहीं तेथें सायुज्यतेची वार्ता च कशाला ? अशा स्थितींत जरी आत्मा अमर असला तरी त्याचें अंतिम ध्येय देवलोकांत समीपता म्हणजे देवाचे राज्यांत त्याशीं निकट सांनिध्य इतकें च. हिंदुधर्मातील द्वैती संप्रदायांत भक्ताचें रूप असें च आहे. अशा द्वैताला पाठिंबा वैशेषिक दर्शनांत आहे. तेथें आत्मा हा नऊ द्रव्यांमध्यें एक द्रव्य म्हणून गणला गेला असून तो जरी विभु म्हटला तरी प्रतिशरीरागणिक अनंत आहे. अशा अनंत आत्म्यांनीं हें जगत् व्यापलें आहे आणि असे आ नित्य अविनाशी आहेत. हे च वेदान्तांतील जीवात्मे होत. साकार आहेत, कारण अनेक आहेत. एक नित्य जो परमात्मा तो तेवढा निराकार आहे. मग या आत्म्यांचा आकार कसा

असावा आणि तो त्यांना प्राप्त कसा व्हावा ? वैशेषिकन्यायानें कारण-रूपसृष्टींत परमाणूंचे आकार वायुरूप, तेजोरूप, आपरूप, पृथ्वीरूप, आणि मानसरूप असे पंचविध असणार व कार्यरूपसृष्टींत या सर्वांच्या समवायांत त्यांमध्यें नानाविधत्व उत्पन्न होणार हें उघड आहे. आतां याप्रकारें जगतांतील प्रत्येक वस्तुमात्र द्रव्यात्मक, आकारात्मक आणि आत्मवान् म्हटली तरी ते सर्व आत्मे 'जीवात्मे' ठरतील असें नाहीं. कारण जेथें जीव असेल तेथें जीवात्मा सिद्ध होईल. अजीव पदार्थांत जीवात्मा कोठून येणार ? अर्थात् यावरून आत्मे दोन प्रकारचे होतात— (१) अजीवात्मा व (२) जीवात्मा. अजीवात्म्याच्या ठिकाणीं उत्पत्ति आणि लय हें सर्वसामान्य द्वंद्व असलें तरी त्या उत्पत्तिलयांना जन्ममृत्यु म्हणतां येणार नाहीं. कारण जन्ममृत्यु हें जीवसृष्टींतील द्वंद्व आहे. आणि जेथें जन्ममृत्यु आहे तेथें च पुनर्जन्माला स्थान आहे. तथापि जीवसृष्टींत तरी सर्वत्र पुनर्जन्म असणें शक्य आहे कां ? पुनर्जन्माला जसा जीवात्मा लागतो तसा च कर्मविपाक लागतो. असा कर्मविपाक केवळ नैतिक जीवनाला धरून उद्भवतो. अर्थात् तो एका मानवी सृष्टींत च शक्य आहे, इतर प्राणिवर्गांत नाहीं. कारण मानव हा च एक नीतीनें चालणारा प्राणी आहे, इतर अगदीं उच्च दर्जाच्या सस्तन प्राणिवर्गांत म्हणजे पशूंत सुद्धां नीतीचा लेश नसतो. तेथें जें कांहीं कर्म घडतें तें सर्व च नीतीनें योग्य, न्याय्य आणि धर्म्य असतें. कारण तेथें एक च निसर्गाचा अबाधित नियम असतो. म्हणून तेथें राजाचें काय किंवा देवाचें काय कोणाचें च राज्य नसतें. तेथें कसलें च स्वर्गनरकादि लोक नसतात आणि पापपुण्याचा झाडा नसतो. अर्थात् तेथें कर्मांतील संचित, प्रारब्ध आणि क्रियमाण कांहीं च नसतें म्हणून पुनर्जन्माला थारा मिळत नाहीं. तेथें मृत्यु हाच मोक्ष असतो.

पशु हा निसर्गांतील जीवदेहाच्या ठराविक कर्मांनीं चालतो.

तो आपले जीवरक्षक आणि जीववर्धक असे अर्थ आणि काम हे दोन पुरुषार्थ साधतांना निसर्गाच्या मर्यादेचें किंचिन्मात्र उलंघन करीत नाहीं. तो लोभाविष्ट होत नाहीं. कारण त्याचे ठिकाणीं संग्रह करण्याचें सामर्थ्य नसतें. त्याचे हेतु फार क्षुद्र केवळ स्वतःच्या देहरक्षणापुरते असतात. म्हणून त्याचे हातून कसलें पाप घडत नाहीं. सर्व पापांचें आगर मनुष्यप्राणी आहे. कारण तो अति लोभी आहे. त्याच्या सुखोपभोगाच्या कल्पना हि फार उच्च शिखराला अगदीं ब्रह्मनिर्वाणापर्यंत पोंचल्या आहेत. म्हणून च त्याच्या मागें कर्मपुनर्जन्माचें दीर्घसत्र लागलें आहे. त्याकरितां त्याचे ठायीं लिंगदेहाची रचना झाली आहे. पशुदेहांत यद्यपि जीवात्मा असला तरी कर्मविपाक नाहीं म्हणून लिंगदेहाचें कारण नाहीं. उत्क्रांतीच्या नियमाप्रमाणें जेथें तिचा उपयोग नाहीं तेथें ती वस्तु निरर्थक निर्माण होत नाहीं. उदाहरणार्थ, मानवस्त्रीच्या योनीवर कौमार्यावस्थेंत एक आवरणात्मक पटल असतें तसें पशूच्या स्त्रीच्या ठायीं नसतें. यावरून दुसरी एक गोष्ट निर्विवाद सिद्ध होते कीं मानवाचें कर्माला धरून जें पुनर्जनन व्हावयाचें तें सहसा तिर्यग्योनींत होणार नाहीं. जर झालें च तर तो नियम नव्हे, अपवाद आहे; शास्त्राच्या भाषेंत बोलावयाचें तर ' ॲटॅव्हिजम ' म्हणजे वंशांतरित विकृति होय. आतां मनुष्याच्या ह्या तिर्यग्योनींतील पुनर्जन्माची कल्पना जशी हिंदुधर्मांत आहे तशी च बौद्धधर्मात हि आहे. इतकी कीं बुद्धाचे पूर्व बोधिसत्वावस्थेंतील कांहीं जन्म पशुयोनींत झालेले आहेत. पण याला मागें सांगितल्याप्रमाणें फारतर नैतिक पुष्टि मिळेल, आत्मिक मिळणार नाहीं. ही गोष्ट आत्मिक दृष्ट्या सत्य मानली तर तो मानवजातीवर मोठा अन्याय होईल. कारण पशुयोनींत कर्मविपाकाला स्थान नसल्यामुळें मानवाची योगमार्गांत प्रगति नाहीं. निसर्गांत बहुधा असा अन्याय घडणार नाहीं. तेथें सदा सरळ व्यवहार

असतो. बरें; मनुष्याला तरी तिर्यग्योनींत जन्माला कां आणावयाचें? तें कार्य मानवयोनींत सिद्धीस जाणार नाहीं असें नाहीं. मानवांत ज्याप्रमाणें पशुपक्षांचीं नांवें असतात त्या च प्रमाणें त्याचे ठायीं पदार्थांचे गुण हि असूं शकतात. मग अशा मानवक्षेत्रांत च जन्मास येऊन जर पशुतुल्य गुणांचें प्रदर्शन करतां येतें तर त्याकरितां निराळा पशुजन्म कशाला? अर्थात् तें एक शुद्ध नीतीच्या दृष्टीनें 'पवित्रानृत' समजून त्याचा वाच्यार्थ न घेतां लक्षणेनें अर्थ घ्यावा. बाकी त्याला कांहीं अधिक किंमत देण्याचें कारण नाहीं.

न्यायशास्त्रांत आत्म्याची व्याख्या 'ज्ञानाधिकरणमात्मा' = जो ज्ञानाचें अधिकरण आहे तो आत्मा, अशी करण्यांत येते. येथें 'अधिकरण' हें पद ज्ञान आणि आत्मा यांचा समवायसंबंध दर्शवितें. ज्ञानाला आत्म्यावांचून दुसरा आश्रय नाहीं. इंद्रियें, मन, बुद्धि हीं ज्ञानाचीं आश्रयस्थानें नव्हत तर केवळ साधनें आहेत. आत्मा हा एक च ज्ञानाचें आश्रयस्थान आहे. आत्म्याकरितां बुद्धि विवेक करते, मन विकार पावतें, व इंद्रियें क्रियाप्रवृत्त होतात. पशुसृष्टींत इतक्या पदवीचा आत्मा प्रकट होत नाहीं, तो एका नरदेहांत च होतो. पशुसृष्टींत त्याची मजल फार तर मनाच्या विकारापर्यंत जाईल. पुढील ज्ञानविज्ञान हें केवळ मानवांत च शक्य आहे. म्हणून सांख्यतत्त्वज्ञानांत प्रकृतीपासून एका बाजूनें पंचमहाभूतात्मक जडसृष्टीची उत्पत्ति दर्शविली तर दुसऱ्या बाजूनें मानवी मस्तिष्कांतील महानांत चैतन्याची निर्मिति दाखविली. अर्थात् येथें उत्क्रांतीचें एकदम आद्यन्त कथन केलें. असा महान्, अहंकार, मन आणि इंद्रियें यांहीं अन्वित जो पंचमहाभूतात्मक नरदेह त्यांतील जीवात्मा स्थूल देहाच्या त्यागानंतर सूक्ष्म तन्मात्रात्मक देहांत वास करतो. तो च लिंगदेह होय. या लिंगदेहांत आतां पंचतन्मात्रा, पंचज्ञानेंद्रियें, पंचकर्मेंद्रियें, मन, बुद्धि आणि अहं-

कार अशीं अठरा तत्त्वें राहतात, आणि बाकीं पंचमहाभूतें मागें पडतात. या अठरा तत्वांत च जीवाचीं सर्व वासनात्मक कर्में, धर्माधर्म, पापपुण्य इत्यादींचा समावेश होतो. पुनः मानवी जीवात्मा हा पंचकोशांनीं आवृत असतो. ते पांच कोश म्हणजे अन्न, प्राण, मन, विज्ञान आणि आनंद हे होत. तैत्तिरीयोपनिषदांत जगताची उत्क्रांति सांख्याप्रमाणें जड प्रकृतीपासून न सांगतां आत्म्यापासून कथन केली आहे. तिचे आकाश, वायु, अग्नि, आप, पृथ्वी, ओषधि, अन्न आणि पुरुष असे आठ पर्याय आहेत—" तस्माद्वा एतस्मादात्मनः आकाशः संभूतः। आकाशाद्वायुः। वायोरग्निः। अग्नेरापः। अद्भ्यः पृथिवी। पृथिव्या ओषधयः। ओषधीभ्योऽन्नं। अन्नात्पुरुषः।" येथें आकाशापासून पृथ्वीपर्यंत अजीवसृष्टीचा गुणविकास पंचमहाभूतांत दर्शवून नंतर पृथ्वीवर ओषधि, अन्न, आणि पुरुष म्हणजे वनस्पतिवर्ग, प्राणिवर्ग आणि मानववर्ग हे तीन जीवसृष्टीचे पर्याय निर्दिष्ट केले आहेत. येथवर हा गुणविकास निरनिराळ्या भिन्नभिन्न रूपांत होत गेला असल्याकारणानें ही रूपोत्क्रांति झाली. यापुढील गुणविकास आतां एका नररूपांत होत असल्याकारणानें ती शुद्ध गुणोत्क्रांति होय. तिचे पांच पर्याय आहेत. ते च वर सांगितलेले अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय आणि आनंदमय कोश होत. अर्थात् यावरून जगदुत्क्रांतीच्या महान् ओघांत रूपोत्क्रांतीच्या पुढें गुणोत्क्रांतीमध्यें मानवदेहांतील जीवात्म्याचे ठिकाणीं पंचकोशांतील शेवटच्या आनंदमयकोशांत या सर्व उत्क्रांतीची परिसमाप्ति आहे हें उघड ठरत आहे. अशा पांच कोशांत अन्न, प्राण आणि मन हे पहिले तीन निकृष्ट कोश होत. यांत आत्मा कदापि पूर्ण प्रकट होणार नाहीं. ज्याप्रमाणें मानवदेहांत स्पर्श, रस आणि गंध ह्या तीन निकृष्ट ज्ञानेंद्रियांच्या ठायीं ज्ञान पूर्णतेला जात नाहीं त्या च प्रमाणें ह्या तीन कोशांत हि उत्क्रांति पूर्णता पावत नाहीं. कारण

अन्नमय कोश म्हणजे वनस्पतिसृष्टि. तींत जीवाचा प्रथम उदय होतो. त्यापुढें प्राणमय कोश ही प्राणिसृष्टि. तींत प्राणनकर्म घडून जीवाची अधिक उन्नति होते. तिसरा मनोमय कोश. ही मानवसृष्टि. तींत मनाच्या सर्व विकारांचें आविष्करण होऊन बुद्धीच्या कार्याला दिशा लागते. शेवटीं शब्द आणि रूप या विषयांना धरून जशीं श्रोत्र आणि चक्षु हीं ज्ञानेंद्रियें मनुष्याला पूर्णोन्नतीला नेतात तसें च विज्ञानमय आणि आनंदमय या कोशद्वयांत आत्म्याचें पूर्ण प्रकटीकरण होऊन तो ब्रह्माशीं एकरूप पावतो. यांत मनुष्यप्राणी हा श्रोत्रांच्या वाटें वेदांचें म्हणजे ज्ञानाचें ग्रहण करून चक्षूंच्या वाटें जगताचें निरीक्षण करतो आणि संपूर्ण उत्क्रांतीचा द्रष्टा बनून ब्रह्मफलाचे ठायीं आत्मबीजाचा साक्षात्कार घेतो. या सर्व कारणांनीं मानवाचा पुनर्जन्म जसा तिर्यग्योनींत अशक्य दिसतो तसा च तो पुरुषकुडींतून हि मागें स्त्रीकुडींत सहसा प्रवेश करीत नाहीं. कारण इंद्रियविज्ञानशास्त्राप्रमाणें काय किंवा मनोविज्ञानशास्त्राप्रमाणें काय स्त्री ही उत्क्रांतीच्या ओघांत पुरुषाला ज्येष्ठ आहे आणि म्हणून च पुरुष हा स्त्रीपेक्षां श्रेष्ठ आहे. बुद्धीच्या प्रांतांत तर तिची मजल एका ठराविक मर्यादेपलीकडे जात नाहीं. अर्थात् तिच्या देहाच्या ठायीं ज्ञानविज्ञानाची पूर्तता होऊं शकत नाहीं. पुनः जीवात्म्याला तरी सर्व गुणांची अनुभूति झाल्यावांचून निर्गुण ब्रह्माची सिद्धि होणें नाहीं. स्त्रीदेहांत सर्व गुणांचा सारखा परिपोष होत नाहीं, कांहीं विशिष्ट गुणांचा होतो. ते गुण म्हणजे प्रेम आणि भक्ति हे होत. अशा प्रेम व भक्तीचें पर्यवसान द्वैतांत होतें. म्हणून जगतांतील सर्व धार्मिक द्वैती संप्रदाय जसे दासवृत्तीला तसे च स्त्रीगुणांना पोषक होतात. अशा स्त्रीजन्मांत या गुणांचा पूर्ण अनुभव घेतल्यानंतर जीवात्म्याला पुरुषजन्म प्राप्त होतो आणि त्यांत च त्याला पुढें प्रभुत्वाचे साक्षात्कार येऊन सायुज्यतेंत ब्रह्माचा लाभ घडतो. यावरून

प्राचीन याज्ञवल्क्यानें स्त्रीला ब्रह्मसाक्षात्कार नाहीं असें ज म्हटलें आहे तें यथायोग्य आहे आणि त्याला अर्वाचीन ओट्टो वायनिंगार याची पुष्टि आहे. वायनिंगारच्या मतें तर स्त्रीला आत्मा च नाहीं (Woman has no soul). मग ती स्त्री गार्गी असो वा मैत्रेयी असो, ब्लॅव्हेट्स्की असो वा बेझंट असो. शेवटीं आत्मसाक्षात्कार घेण्यास आणि ब्रह्मपद मिळवण्यास तिला पुरुषकुडींत च जन्म घेणें आवश्यक आहे. उत्क्रांतीचा आरंभ जर वेदान्तप्रक्रियेप्रमाणें एकमेवाद्वितीयं पुरुषापासून मानला तर शेवट सद्वितीय प्रकृतीचे ठायीं द्वैतांत होतो; जर तो सांख्यप्रक्रियेप्रमाणें सद्वितीय जड प्रकृतीपासून मानला तर शेवट अद्वितीय पुरुषाचे ठायीं अद्वैतांत होतो; पण असा आरंभ जर दोहोंपासून म्हणजे प्रकृतिपुरुषांपासून समत्वानें मानला तर तो यथायोग्य निर्द्वंद्व ब्रह्मांत परिणति पावतो.

आतां लिंगदेहाला धरून आत्म्याच्या पुनर्जन्माचा विचार करावयाचा म्हणजे प्रथम जीवाचा जन्म च कसा होतो तें पहावयाचें. आर्यभैषज्यशास्त्रांत जीवगर्भोत्पत्तीला कारणीभूत सहा भाव मानले आहेत:—(१) मातेचा भाव, (२) पित्याचा भाव, (३) आत्म्याचा भाव, (४) संयोगाचा भाव, (५) रसाचा भाव, आणि (६) सत्त्वाचा भाव—" मातृतः पितृत आत्मतः सात्म्यतो रसतः सत्त्वत इत्येतेभ्यो भावेभ्यः समुदितेभ्यो गर्भः संभवति । " =

माता पिता स्वतांचा संयोगरसांशिं होय जें जोड ।
सत्त्व मिळुनि गर्भाचा साहीं भावांतुनीं निघे मोड ॥

या सहा भावांत माता, पिता, त्यांचा संयोग, आणि त्यांतील प्रजोत्पादक रस हे चार भाव सर्वस्वी अर्वाचीन प्रजाविज्ञानशास्त्राला अनुसरून आहेत. बाकी राहिले आत्मा आणि सत्त्व म्हणजे मनादि शक्ति. पहिले चार भाव जर शुद्ध भौतिक स्वरूपाचे जड मानले तर आत्मा

आणि सत्त्व हे दोन आत्मिक स्वरूपाचे चैतन्ययुक्त आहेत. असा आत्मा आपल्या मन–बुद्धि–अहंकारादींना घेऊन जो लिंगदेहाचा आश्रय करतो आणि पुनः पुनः जन्म पावतो त्याची उपपत्ति लावण्याचें काम अर्वाचीन जीवविज्ञानशास्त्रें आपल्या अंगावर घेत नाहींत, आणि म्हणून त्यांना जीवाचा कांहीं च बोध होत नाहीं. हें काम अध्यात्मशास्त्राचें आहे आणि तें आर्यशास्त्रज्ञांनीं मोठ्या कसोशीनें केलें आहे. त्या करितां च लिंगदेहासारख्या एकेक कल्पना उद्भव पावल्या आहेत. येथें केवळ प्रत्यक्षावर ज्ञानाची वृद्धि नाहीं तर अनुमानावर आहे. अशा अनुमानांत कांहीं प्रमेयें गृहीत धरावीं लागतात. कोणतें हि शास्त्र–मग तें भौतिक असो, दैविक असो वा आत्मिक असो–तें अशा प्रकारच्या कांहीं तरी गृहीत सत्यावर च उभें राहतें. शास्त्राची सुरवात प्रागनुभवजन्य ज्ञानानें (A priori) होते, वृद्धि पश्चादनुभवजन्य ज्ञानानें (A posteriori) घडते, आणि समाप्ति पुनः मुग्धांत च राहते. याला पूर्वी युक्लिड्च्या भूमितिशास्त्राचें उदाहरण दिलें आहे. त्याचा आरंभ निराकार बिंदूंत आहे, शेवट निराकार आनंत्यांत आहे, आणि वृद्धि मध्यंतरींच्या नानाविध आकृतींत आहे. येथें हि जीवाच्या आध्यात्मिक उपपत्तींत मूळ आत्मा निर्गुण, निष्क्रिय, अव्यक्त असल्याकारणानें केवळ निराकार म्हणजे अशरीरी आहे. अर्थात् त्याला व्यक्त करावयाचा म्हणजे नाना सगुण, सक्रिय, साकार शरीरांत आणावयाचा हा सरळ न्याय आहे. अशा सशरीरी आत्म्याला च जीवात्मा हीं संज्ञा आहे. तो वर सांगितल्याप्रमाणें सहा भावांनीं जन्म घेतो खरें. पण हे जन्म मानवकुडींतील होत. तदितर कुडींत जन्म पावण्यास त्याला हे सर्व सहाचे सहा भाव लागतात कां ? अजीवसृष्टींतील वाय्वादि परमाणूंचे व त्यांच्या घटनांचे आकार राहोत पण जीवसृष्टींतील जो आद्यजीवाणु–वायोफर किंवा वायोजेन–त्याचा तरी आकार

कसा आहे ? त्याचा कांहीं च आकार सांगतां येत नसल्याकारणानें डॉ. हेकेल्नें त्याला 'प्लॅस्टिडयूल्' हें नांव द्यावें असें सुचविलें आहे. अशा आकारविहीन प्लॅस्टिडयूल् पुढील 'अमीबा' सारखा जो मूल अन्तर्बीजरहित जीवपिंड किंवा त्यांतून वरच्या दर्जाला पोंचलेला 'बॅक्टेरिया' सारखा अन्तर्बीजयुक्त जीवपिंड त्याचा आकार कसा असतो आणि त्यापासून प्रजासिद्धि कशी होते याची तरी शास्त्राला कांहीं निश्चित कल्पना आली आहे कां ? कोणत्याहि प्रजानिर्मितीला निदान पहिला मातेचा तरी भाव पाहिजे हें उघड आहे. पण तो हि येथें या निकृष्ट जीवजंतूंच्या बाबतींत दिसून येत नाहीं. कारण येथें तो पिंडदेह पोषणानें वृद्धिंगत होत असतां वृद्धीच्या कांहीं एका सीमेला पोंचला कीं फुटून दोन होतो. हीं च त्याची प्रजाप्रसूति होय. पण येथें आतां माता कोण आणि सुता कोण हें कांहीं च ठरवितां येत नाहीं, कारण तीं दोन्ही शकलें समान आकारांचीं व समान गुणधर्मांचीं असतात. कित्येक कृमिकीटकपतंगांत माता असते पण पित्याचा पत्ता नसतो. अशा स्थितींत पित्याचा भाव उत्पन्न होत नाहीं. येथें केवळ एक च मातेचा भाव दृष्टीस पडतो. ही पितृरहित प्रजाजननाची पृथाजाननिक (Parthenogenetic) क्रिया म्हटली आहे. या पुढील उच्च प्राणिवर्गांत जेथें माता व पिता दोहोंचे भाव असून दोहोंचा संयोग न घडतां अगामिक (Agamic) रीत्या प्रजनन घडतें तेथें संयोग हा भाव अस्तित्वांत येत नाहीं. याचें उत्तम उदाहरण मासा होय. त्याची उत्पत्ति असंयोगज (Asexual) असते. आतां माता व पिता यांचा संयोग झाला तरी त्यांत रसनिष्पत्ति झाली पाहिजे. नाहींतर तो नीरस वंध्या संयोग कुचकामाचा होईल. हा च रसभाव होय. अशा रसांत मुख्य प्रजनक रस म्हणजे शुक्र आणि शोणित हे आहेत. तथापि त्यांना देखील देहांतील अनेक मूकपिंड-

ग्रंथींतील रसांची मदत ही लागते च. हे रस एकमेकांत मिसळतात किंवा त्यांच्या तेजाचा एकमेकांवर परिणाम होतो. आतांपर्यंत शास्त्राची कल्पना अशी होती आणि अद्याप ती तशी च कायम आहे कीं शोणित किंवा अंडपिंड (Ovum) यांतील अन्तर्बीजाशीं शुक्र किंवा रेतपिंड (Sperm) यांतील अन्तर्बीजाचा साक्षात संयोग घडून नरपुंजान (Male pro-nucleus) आणि नारीपुंजान (Female pro-nucleus) एकत्र मिळून गेल्यावांचून गर्भधारणा होत नाहीं आणि जुगट (Zygote) बनत नाहीं. पण आधुनिक अगदीं नूतन शोधांप्रमाणें गर्भधारणेला अशा संयोगाची आवश्यकता असते असें नाहीं. केवळ नररेताच्या तेजोवलयांतील दीप्ति (Aura) हें कार्य सुफलित करते. आणि असें रेत नराच्या केवळ जननेंद्रियाचे ठायीं च वास करतें असें नाहीं तर तें त्याच्या संपूर्ण अंगांगांत संचरलेलें असतें. अर्थात् रसाची ही इतकी मातब्बरी आहे आणि ती प्राचीन आर्यभैषज्याच्या मताशीं पूर्णपणें जुळणारी आहे हें निराळें सांगावयास नको च. कारण सुश्रुताचार्यांनीं म्हटलें आहे.

" यथा पयसि सर्पिस्तु गूढश्चेक्षौ रसो यथा ।
शरीरेषु तथा शुक्रं नृणां विद्याद्भिषग्वरः ॥ "—

ज्याप्रमाणें दुधांत घृत किंवा उसांत रस गूढ रीतीनें वास करतो त्याप्रमाणें पुरुषाच्या देहांत शुक्र वास करतें असें भिषग्वरानें समजावें. असे हे माता, पिता, संयोग आणि रस हे चार सर्वसामान्यतः भाव मानवेतर प्राणिवर्गांत उच्चोच कोटींत उत्तरोत्तर दिसून येतात. पण आत्मा आणि मन हे दोन चैतन्यदर्शक भाव. मात्र मानवांत जसे विशिष्टत्वानें उतरतात तसे इतर प्राणिमात्रांत उतरत नाहींत.

वैशेषिक तत्त्वज्ञानांत प्रथम सांख्यांच्या प्रकृतीचे द्रव्यादि षड्भावांत पदार्थरूपानें पृथक्करण करून त्यांतील द्रव्याचे नऊ पर्याय

कल्पिले आहेत आणि त्यांत च सांख्यांच्या पुरुषतत्त्वाचा समावेश केला आहे. हीं नऊ द्रव्यें म्हणजे पंचमहाभूतें, दिक्काल, आणि आत्मा–मन हीं होत. त्यांत वायु, तेज, आप, पृथ्वी आणि मन हीं द्रव्यें परमाणुरूप आहेत आणि बाकी चार विभु आहेत. अर्थात् जसें आकाश विभु तसा आत्मा हि विभु आहे. पण तो प्रत्येक शरीरागणिक जीवात्मा या नांवानें निरनिराळा असल्याकारणानें अनंत आहे. आणि आत्म्याच्या समवेत मन हि अनंत आहे. मग आकाश आणि आत्मा हे जर सारखे च नित्य आणि विभु आहेत तर आकाश हें प्रत्येक शरीरागणिक अनंत कां म्हटलें नाहीं? तें हि उपाधीच्या योगें कमीजास्त परिमाणाचें दिसतें, जसें–घटाकाश, मठाकाश. याचें कारण उघड आहे. आकाश जड आहे. त्याची शेवटची पायरी म्हणजे पृथ्वी. तींत जडाची परिसीमा आहे. उलट, आत्मा चैतन्यस्वरूप आहे. त्याची शेवटची पायरी मन. तें वायुप्रमाणें म्हणजे गतींतील पहिल्या प्रतीच्या कोटीप्रमाणें चंचल म्हटलें आहे. असा आकाश आणि आत्मा यांत मूलतःच फरक असल्यामुळें आकाश जरी सर्व पदार्थमात्रांत ओतप्रोत भरून राहिलेलें दिसलें तरी सर्वाभूतीं ओतप्रोत भरून राहणाऱ्या आत्म्याप्रमाणें त्याचे ठायीं द्रष्टेपणा नाहीं. कारण तें ज्ञानाचें अधिकरण नाहीं. आत्मा हा एक च ज्ञानाचें अधिकरण आहे. तो हें ज्ञान इंद्रियें, मन, अहंकार, आणि महान् यांच्या द्वारां प्राप्त करून घेतो व स्वतः द्रष्टेपणानें वागतो. म्हणून यद्यपि आत्मा हा 'आकाशवत् सर्वगतश्च नित्यः' या न्यायानें सर्वव्यापी असला तरी आकाशासारखा ध्वनिगुणाचा किंवा फार तर एखाद्या शब्दगुणासारख्या गुणानें अन्वित असा नाहीं, तर निरनिराळ्या उपाधींच्या योगें निरनिराळे असंख्य गुण धारण करणारा आहे. अशा गुणांच्या प्रकटीकरणांत च तो आपल्या संपूर्ण वैभवाचें प्रदर्शन करतो. वैशेषिक दर्शनांत सृष्टीचे जीवाजीवभेद

करून विवेचन नसल्याकारणानें तेथें सर्व च आले जीवात्मे म्हटले आहेत. अर्थात् एखाद्या विद्युत्परमाणूच्या देहांतील आत्मा जीवात्मा आणि मानवदेहांतील आत्मा हि जीवात्मा च होय. वास्तविक रीत्या वैशेषिकन्यायानें त्या सर्वांना पदार्थात्मे म्हणणें योग्य होईल. असा आत्मा जळीं, स्थळीं, काष्ठीं, पाषाणीं, सर्वत्र भरलेला आहे. म्हणून तो समष्टिशः एक, नित्य, विभु आहे; तर व्यष्टिशः अनेक, नित्य, अनंत आहे.

आतां वैशेषिकन्यायानें पुनः आत्मा म्हटला कीं तेथें मन आलें च. कारण व्यक्त आत्मा समनस्क असतो, अमनस्क नसतो. मन हें सुखदुःखादि संवेदनाला साधनीभूत आहे. म्हणून तें प्रत्येक आत्म्याशीं निगडित अनंत आहे. तथापि तें आत्म्याप्रमाणें विभु नाहीं तर वाय्वादि द्रव्यांप्रमाणें परमाणुरूप नित्य आहे. शिवाय त्याला इंद्रिय म्हटलें आहे—"सुखदुःखाद्युपलब्धिसाधनमिंद्रियं मनः । तच्च प्रत्यात्मनियतत्वादनन्तं परमाणुरूपं नित्यं च ॥" अर्थात् मूळ एकमेवाद्वितीयं परमात्म्याला जेव्हां जगद्रूप व्हावेंसें वाटलें तेव्हां तो आरंभीं आपल्या अगदीं निकृष्ट स्वरूपाच्या मानसभूमीवर उतरला. कारण यद्यपि तो ज्ञानमय असला तरी मनाचा आश्रय केल्याखेरीज त्याला आपण 'एक आहों' ही जाणीव होणार नाहीं व पुढें 'बहु व्हावें' अशी इच्छा हि पण होणार नाहीं. म्हणून हें निकृष्ट दर्जाचें आत्म्याचें मानसरूप शास्त्रज्ञांनीं इंद्रियांच्या सदरांत ढकललें. तथापि वस्तुतः तें इंद्रिय नाहीं तर इंद्रियाला प्रेरक असें चैतन्यरूप आहे. त्याची व्याप्ति फार उच्च ज्ञानांत नाहीं. ती केवळ सुखदुःखाच्या संवेदनापुरती आहे. उच्च ज्ञानाकरितां त्याच्या पलीकडे चित्त, स्मार, स्मृति, मेधा, बुद्धि, प्रज्ञा इत्यादि एकावर एक दुसऱ्या अनेक पायऱ्या आहेत. तथापि आतां तें इंद्रियरूप ठरल्याकारणानें अशा इंद्रियानें युक्त आत्मा देहभृत

मानल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. मग आत्म्याचा हा देह कसा असणार ? मूळ आत्मा विभु आहे, परमाणुरूप नाहीं; आणि मन परमाणुरूप आहे, विभु नाहीं. परंतु दोन्ही सारखीं च नित्य आहेत. मग एक कोटी विभु आणि दुसरी परमाणुरूप अशा दोन नित्य कोटींचा संयोग देहावांचून कसा होईल ? म्हणून च अनेक जीवात्मे देहभृत असून नित्य आहेत असा जो वैशेषिक तत्त्वज्ञानाच्या मार्गावर द्वैती संप्रदायांचा संकेत आहे तो यथायोग्य आहे. पण देह म्हटला कीं तो पंचमहाभूतात्मक असावयाचा. अशा पंचमहाभूतांत आकाश हें एक विभु आणि नित्य आहे. अशा आकाशाच्या ठायीं त्याच्या आवरणाखालीं वायु, तेज, आप आणि पृथ्वी यांचे नित्य परमाणु आहेत. हे परमाणु नित्य असले तरी अनंत नाहींत, मर्यादित आहेत; आणि पुनः ते एका आंत एक विरळाकडून घनाकडे उतरणारे व एका बाहेर एक घनाकडून विरळाकडे चढणारे आहेत. जड आकाशाला समांतर चैतन्यस्वरूप आत्मा हा एक विभु नित्य आहे, आणि त्याच्या पोटांत मनाचे नित्य अनंत परमाणु आहेत. अर्थात् वाय्वादि चार तत्त्वांचे परमाणु नित्य असले तरी मनासारखे अनंत नसल्याकारणानें त्या चारांच्या एकत्रित संख्येच्या हि पलीकडे त्यांना व्यापून मनाचे परमाणु आहेत. आतां पृथ्वी, आप, तेज, आणि वायु या जड द्रव्यांचे परमाणु देहात्मक असणार हें उघड आहे. पण मनासारख्या चैतन्यरूपी द्रव्याच्या परमाणूंचे देह स्वतंत्र रीतीनें कसे असूं शकतील ? तर ते वाय्वादि परमाणूंच्या समवेत च राहणार, त्यांना अन्य गति नाहीं. म्हणून च ते अनंत म्हटले आहेत. मन हें कर्माला प्रेरक आहे आणि कर्म गत्यात्मक आहे. म्हणून वाय्वादि परमाणूंच्या ठायीं जी गति उत्पन्न होते ती त्यांच्या समवेत असणाऱ्या मानसिक परमाणूंच्या प्रेरणेनें होय असें मानल्यावांचून गत्यंतर नाहीं.

हा असा जड आणि चैतन्य यांचा समवाय संबंध दिसून येतो, आणि त्यावरून आत्मा विभु आणि मन परमाणुरूप कां याचें कारण समजतें. वायु आणि त्याचें मन, तेज आणि त्याचें मन, आप आणि त्याचें मन व पृथ्वी आणि तिचें मन यांच्या एकत्रित संबंधांत च जगताची धारणा आहे. त्यांत या सर्व चारी तत्त्वांचा एका बाजूनें परमाणुरूप देहांच्या द्वारें आकाशाशीं संबंध आहे तर दुसऱ्या बाजूनें परमाणुरूप मनांच्या द्वारें आत्म्याशीं संबंध आहे. यावरून जगतांतील प्रत्येक जगत मनवान् अतएव आत्मवान् आहे हें उघड आहे. मनावांचून पदार्थाला गति नाहीं. मग तो पदार्थ वायुरूप असो, तेजोरूप असो, जलरूप असो वा पृथ्वीरूप असो. वायूचा परमाणु = वायुरूप जड देह × मन × आत्मा. हा वैशेषिक जीवात्मा. असा जीवात्मा आकाश, दिक् आणि काल या तीन विभु द्रव्यांच्या आश्रयानें गतिमान् म्हणजे जगद्वान् आहे. जसा वायु तसें च तेज, तसें च आप, आणि तशी च पृथ्वी. परमाणुरूपांत या तिहींची कधीं च फारकत होत नाहीं म्हणून हे जीवात्मे नित्य म्हटले आहेत. कार्यरूपांत ते अनित्य आहेत. अशीं कार्यरूपें म्हणजे विद्युत्सृष्टींतील प्रकृतिविद्युत् (Electron) आणि पुरुषविद्युत् (Proton) यांच्या अति सूक्ष्म देहांपासून तों तहत पृथ्वीवरील ओषधि, अन्न आणि पुरुष म्हणजे वनस्पतिदेह, प्राणिदेह आणि मानवदेह यांपर्यंत नानाविध घटनात्मक पदार्थ होत. इलेक्ट्रॉन् आणि प्रोटॉन, लोह आणि चुंबक, शुक्र आणि शोणित, स्त्रियुंजान आणि पुंयुंजान यांमध्यें जें एकप्रकारचें रागद्वेषात्मक आकर्षणोत्सारण दृष्टीस पडतें तें कशानें घडून येतें ? अशा आकर्षणोत्सारणांत सुखदुःखात्मक मनाचें अस्तित्व मानण्याकडे अर्वाचीन भौतिकशास्त्राचा स्पष्ट कल दिसूं लागला आहे. कारण एरवीं त्याला केवळ भौतिक दृष्टीनें या कर्मांची बरोबर उपपत्ति च लावतां येणार नाहीं. या प्रकारें जरीं हीं वाय्वादि जड तत्त्वें परमाणुरूपानें आका-

शाच्या विभु तत्त्वांत इतस्ततः खेळतात तसें च मनाचें चैतन्य तत्त्व हें परमाणुरूपानें आत्म्याच्या विभु तत्त्वांत त्यांना इतस्ततः खेळवितें असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. कारण गतीची सिद्धि या उभय जड-चैतन्यांच्या संयोगांत होते आणि तींत च जगताला अस्तित्व येतें. पुनः मन हें इंद्रिय म्हटल्याकारणानें तें आत्म्याला वाय्वादि जडाच्या साहाय्यानें देहवान् करितें. अर्थात् मन हें परमाणुरूप अनंत कां तर जगतांत पदार्थ अनंत आणि त्यांना व्यापून असणारे आत्मे अनंत म्हणून. तथापि मन हें निकृष्टदेहभृतांत निकृष्ट असतें तर मानवासारख्या प्रकृष्ट देहांत अति उच्च पदवीला जाऊन पोंचतें. ती आत्म्याची सर्वांत खालची जडाला चिकटून असणारी पायरी आहे. तविर पुढें एकेक चित्त, स्मार, स्मृति, धी, बुद्धि, मेधा, प्रज्ञा इत्यादि आत्म्याचीं अधिकाधिक उच्चोच्च रूपें आहेत आणि त्याकरितां उच्चोच्च देहांची रचना आहे. तथापि वेदान्तशास्त्राप्रमाणें हे सर्व देहवान् जीवात्मे अनित्य म्हणजे नाशवंत आहेत. त्यांत कांहीं मृत्यूबरोबर तत्काळ नाश पावतात तर कांहीं दुसऱ्या सूक्ष्मदेहांच्या आश्रयानें जन्मान्तरांत उतरतात. पृथ्वीतलावर वनस्पति-देहापेक्षां प्राण्याचा देह अधिक संश्लिष्ट आहे तर मानवाचा सर्वांत संश्लिष्ट आहे. म्हणून वनस्पति आणि प्राणि यांच्या देहांत मृत्यूबरोबर जीवात्मा लयास जातो तसा मानवांत जात नाहीं. मानवांत तो कर्म-विपाकानें अनेक जन्म उपभोगून शेवटीं ज्ञानानें मोक्षपद पावतो व त्यांत च आपल्या भोंवतालच्या या लिंगदेहासारख्या चिवट उपाधीचें कायमचें विसर्जन करतो.

मानवाचा जीवात्मा लिंगदेहधारी आहे. हें मानवाचें संपूर्ण जीवसृष्टींत वैशिष्ट्य आहे. अशा मानवाचें मूल बीज कशांत आहे? याचें उत्तर उत्क्रांतिशास्त्राला नीट देतां येणार नाहीं. उत्क्रांतिशास्त्रा-प्रमाणें सस्तन प्राणिवर्गांत वानराच्या पुढें नराची उत्पत्ति असेल पण

ती साक्षात वानरांतून नाहीं हें खास. या प्रकारें जीवोत्क्रांतींतील प्रत्येक जातिपर्याय स्वतंत्र आहे असें म्हटलें तर त्या त्या जातींचीं बीजें तरी कोठें असतात, कोठून येतात आणि क्रियासंपन्न कशीं होतात? जो नियम इतर जातींतील बीजांना लागू तो च मानव-जातीच्या बीजाला हि लागू आहे. पृथ्वीतलावर मनुष्यप्राणी केव्हां झाला याचें उत्तर फार तर मोठ्या संशोधनानें इतिहासशास्त्र देईल, पण तो कसा झाला याचें उत्तर कोणत्या हि भौतिकशास्त्राला देतां येणार नाहीं. ह्या जीवसृष्टीचें मूलद्रव्य जो 'प्रोटोप्लॅझम्' त्याच्या उत्पत्तीचें निश्चित निदान अद्याप शास्त्राला करतां आलें नाहीं. आणि तें केव्हां करतां येईल याचा हि संभव नाहीं. तें एक जलमय कर्ब-तत्त्वाचें रासायनिक संमिश्रण आहे आणि त्यांतील घटक द्रव्यें शास्त्रज्ञांनीं आपापल्या परीं संशोधिलीं आहेत. पण त्यांत जीव कसा सिद्ध होतो हें मात्र तसें च गुलदस्त्यांत कायम आहे. त्याचा कांहीं उलगडा झालेला नाहीं. पुनः त्यांत दोन मतें आहेतः—(१) अजीवापासून जीवोत्पत्ति (A-biogenetic = अजीवजनित), व (२) जीवापासून जीवोत्पत्ति (Biogenetic = जीवजनित). या दोहोंचे सारखे च मोठमोठे पुरस्कर्ते आहेत. वास्तविक रीत्या सृष्टीच्या ओघांत जीव आणि अजीव अशासारखी कांहीं च विभागणी नाहीं. उत्क्रांतीचा हा एक च एक ओघ परमात्म्याचें सच्चिदानंदरूपी गुणविकसन दर्शवितो. अशी विभागणी मानव आपल्या ज्ञानाकरितां तर्कशास्त्राचा आश्रय करून सांकेतिक रीतीनें करतो इतकें च. अर्थात् जगताच्या मूळारंभी त्या परमात्म्याच्या च अस्तित्वासंबंधीं 'नासदासीन्नोसदासीत्' असा पक्ष घेऊन हें जगत् असतापासून झालें का सतापासून झालें हे जसे वाद आहेत तसे च पुढील उत्क्रांतींत जीवसृष्टीच्या आरंभीं जीवापासून जीव झाला का अजीवापासून झाला हे वाद

आहेत. या वादांचा निकाल कधीं च लागणार नाहीं. पुनः जीव-सृष्टींत हि वनस्पतिवर्गानंतर प्राणिवर्ग झाला व प्राणिवर्गांत शेवटीं मानव झाला असें फार तर कालाला अनुलक्षून म्हणतां येईल पण वनस्पतीपासून प्राणी झाला आणि प्राण्यापासून मानव झाला— ' ओषधीभ्योऽन्नमन्नात्पुरुषः '—असें निश्चितार्थानें कदापि म्हणतां येणार नाहीं. कोणत्या हि दोन वस्तुमात्रांत मानव जो कार्यकारण-भाव जोडतो तो वस्तुतः तसा च असतो असें नाहीं. हे सर्व मानवाचे ज्ञानाचे संकेत आहेत. म्हणून च यद्यपि ' तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः । आकाशाद्वायुः । वायोरग्निः । अग्नेरापः । अद्भ्यः पृथिवी ।' असें म्हटलें तरी त्या च आस्यानें गीतेंत भगवंताच्या तोंडून ' तस्य कर्तारमपि मां विध्यकर्तारमव्ययम् ' असें स्पष्ट शब्दांनीं वदविलें आहे. म्हणून च आत्म्यापासून आकाश, आकाशापासून वायु, वायूपासून अग्नि, अग्नीपासून पाणी, पाण्यापासून पृथ्वी वगैरे कांहीं झालें नाहीं तर वैशेषिक दर्शनांत दर्शविल्याप्रमाणें पृथ्वी, आप, तेज, वायु, आकाश हीं पांच महद्भूतें नवद्रव्यांमध्यें इतर चार दिक्, काल, आत्मा आणि मन या विभु द्रव्यांबरोबर एकदम आविर्भाव पावलीं. सांख्यतत्त्वज्ञानांत ज्याप्रमाणें प्रकृति आणि पुरुष हें द्वंद्व स्वयंभु आहे त्याच प्रमाणें वैशेषिकतत्त्वज्ञानांत हीं नऊ द्रव्यें स्वयंभु आहेत. त्यांत कोणी एक कारण आणि दुसरें कार्य असा कांहीं संबंध नाहीं. तीं सर्व विभु अथवा परमाणु रूपांत नित्य स्वतंत्र आहेत. असा च प्रकार प्राणिसृष्टींत सर्व प्राणिजातींच्या मूलबीजासंबंधीं होय. मानवाची उत्पत्ति मानवी बीजापासून आहे. हें बीज म्हणजे मानवरेत होय. हें रेत मूळारंभीं कोठें व कसें उत्पन्न झालें ? तें मानवी नरदेहाचे ठायीं अंडाशयांत उत्पन्न होतें. मग देह अगोदर कां रेतबीज अगोदर ? वृक्षबीज-न्यायानें याचा निर्णय कधीं च लागणार नाहीं. बीजापासून वृक्ष व

वृक्षापासून बीज असा त्यांचा अन्योन्य कार्यकारण किंवा जन्यजनक संबंध आहे. त्यांत अगोदर जनकस्थानीं कोण आणि मागून जन्यस्थानीं कोण हें कसें कळणार? याचा निकाल सांख्यशास्त्रानें आपल्या मूळच्या प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांत एकदां च कायमचा लावून टाकला आहे. तो हा कीं, प्रकृतीपासून पुरुषाचें जनन नाहीं किंवा पुरुषापासून प्रकृतीचें जनन नाहीं. तीं दोन्ही एकदम सहाभिव्यक्त, अनादि, स्वतंत्र आहेत. मात्र पुढें तीं सर्वथा एकमेकांच्या अपेक्षेनें चालतात व जगताचा पसारा वाढवितात. हा च द्वांद्विक न्याय वृक्षबीजांना हि लागणारा आहे. वृक्ष हि अनादि आणि बीज हि अनादि. त्यांची जर कोठून निर्मिति झाली असेल तर आरंभीं एकदम झाली व पुढें मात्र एकापासून एक असें गाडें सुरू झालें. त्यांत वृक्षाबरोबर लिंगदेह आला आणि बीजाबरोबर आत्मा परिस्फुट झाला. या प्रकारें जीवात्मा म्हटला कीं त्याचे बरोबर लिंगदेह मुळापासून च त्याला चिकटलेला आहे. हा न्याय संपूर्ण प्राणिसृष्टींत सर्व जातींना एक च लागू आहे.

बृहदारण्यकोपनिषदांत प्रत्येक प्राणिजातीचें बीज स्वतंत्र मानून त्यांत आत्मा कसा प्रवेश करतो हें अलंकारिक रीतीनें उत्तम दर्शविलें आहे तें मागें एकदां निराळ्या प्रसंगानें उद्धृत करण्यांत आलें आहे. मूळारंभीं जो एक च आत्मा होता त्याला बहु व्हावें अशी इच्छा झाली. त्याबरोबर त्यानें आपल्या च ठायीं स्त्रीपुरुषभेद करून घेतला व त्या स्त्रीशीं तो रममाण झाला. स्त्रीनें पाहिलें कीं, मला आपल्यापासून उत्पन्न करून हा माझ्याशीं च कसा रममाण होतो? हें बरें नव्हे. तर आपण तिरोधान पावावें म्हणून ती गाईच्या रूपांत तिरोधान पावली. त्याबरोबर तो वृषभ होऊन तिच्याशीं संयुक्त झाला. त्यापासून बैल गाई हा वर्ग निर्माण झाला. नंतर ती घोडी झाली, तो घोडा झाला. त्यापासून एकखुराचे प्राणी निर्माण झाले. पुढें ती शेळी झाली, तो

चोकड झाला. त्यापासून शेळ्यामेंढ्या जन्म पावल्या. याप्रकारें पिपीलिकेपासून तों अगदीं मोठ्या प्राण्यापर्यंत सर्व प्राणी स्त्रीपुरुषसंगमद्वारां त्यानें निर्माण केले. अर्थात् येथें प्रत्येक प्राणिजातीच्या आरंभीं तो प्रकृतिपुरुषांत म्हणजे वृक्षबीजांत किंवा शोणितशुक्रांत निरनिराळा उतरला व त्यानें ती ती नवी नवी जात स्वतंत्रपणें जन्मास घातली असें येथें मोठ्या मार्मिकरीतीनें दर्शविण्यांत आलें आहे (बृ. उ. १.४.४). याला मानवाचा अपवाद नाहीं. किंबहुना येथें प्रजापतीनें प्रथम मानवाला च निर्माण केलें व मागाहून बाकीची सर्व सृष्टि झाली असें कथन करण्यांत मानवाचें माहात्म्य स्पष्टपणें दाखविलें आहे. या प्रकारें सृष्टीच्या ओघांत प्रत्येक जातीच्या आरंभीं आत्मा हा प्रकृतिपुरुषांचे ठिकाणीं ठाण मांडून स्वतंत्ररीतीनें त्या त्या जातीची निर्मिति करतो ही गोष्ट उघड सिद्ध होत आहे. अशा प्रकृतिपुरुषांत पुरुष हा निर्गुण निष्क्रिय आहे तर प्रकृति सगुण सक्रिय आहे. म्हणून जसें पाणी हें ज्या रंगाशीं मिसळावें त्या रंगाचें होऊन जातें तसा च आत्मरूप पुरुष हा हि ज्या प्रकृतिरूपांत मिळून जाईल त्या आकाराचें रूप धारण करतो. म्हणजे प्रकृति गाय झाली तर तो वृषभ होतो, ती घोडी झाली तर तो अश्व बनतो आणि ती मानुषी झाली तर तो योग्यप्रकारें मनुष्यरूप पावतो. असा मानव हि एका च जातीचा आहे असें नाहीं तर त्यांत निरनिराळे भेद आहेत, आणि ते वर्णावरून ओळखिले जाणारे आहेत. असे वर्ण चार आहेतः—शुक्ल, रक्त, पीत, आणि कृष्ण. यांना च गुणकर्मांच्या दृष्टीनें ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र अशीं नांवें देण्यांत आलीं आहेत. अर्थात् हे सर्व वर्ण मूळारंभीं पृथक् बीजांपासून स्वतंत्रपणें उत्पन्न झाले असें मानण्यास हरकत नाहीं. कारण वर्ण भिन्न असतील तर च त्यांचें योग्य प्रकारें संगतिकरण घडेल आणि त्यांतून चातुर्वर्ण्यासारख्या समाजयंत्राची उभारणी होईल यांत संशय नाहीं.

सारांश, आत्मा हा लिंगदेहाचे ठायीं वास करतो आणि लिंगदेह हा मुख्यतः मानवकुडीचा आश्रय करतो. मानवेतर प्राण्यांत त्याच्या बीजदेहावांचून निराळा लिंगदेह नाहीं. लिंगदेहाला अनुसरून कर्मपुनर्जन्म आहे, किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे कर्मपुनर्जन्माला अनुसरून लिंगदेह आहे. अशा लिंगदेहाला अनुलक्षून जो आत्मा त्याला च केवळ जीवात्मा ही संज्ञा सार्थ आहे. इतर देहांतील जीवात्मे हे शुद्ध लाक्षणिक आहेत. कारण तेथें ते आपल्या ज्ञानरूपांत पूर्णपणें आविर्भाव पावूं शकत नाहींत. ऐतरेयारण्यकांत स्पष्ट म्हटलें आहे कीं उत्क्रांतीच्या ओघांत विस्तार पावणारा आत्मा हा ओषधिवनस्पतींच्या ठायीं केवळ रसरूपानें वास करतो तर प्राणिदेहांचे ठायीं रसरूपांत असून शिवाय चित्तरूप पावतो—"—ओषधिवनस्पतिषु हि रसो दृश्यते चित्तं प्राणभृत्सु। प्राणभृत्सु त्वेवाऽविस्तरामात्मा तेषु हि रसोऽपि दृश्यते न चित्तमितरेषु।" परंतु मानवदेहांत मात्र त्याचा चित्ताच्या पलीकडे पूर्ण विस्तार होतो. कारण तो तेथें प्रज्ञानसंपन्न होत्साता विज्ञात बोलतो, विज्ञात पाहतो, श्वस्तन (उद्यां काय करावयाचें तें) जाणतो, लोकालोक (स्वर्गादि चांगले लोक वाईट लोक) जाणतो, व मर्त्यसाधनानें अमृताची इच्छा करतो—"पुरुषे त्वेवाऽविस्तरामात्मा स हि प्रज्ञानेन संपन्नतमो विज्ञातं वदति विज्ञातं पश्यति वेद श्वस्तनं वेद लोकालोकौ मर्त्येनामृतमीप्सत्येवं संपन्नः।" उलट पशूंच्या ठायीं अशना आणि पिपासा म्हणजे खाणें आणि पिणें या पलीकडे कसलें च ज्ञान नसतें; मग तेथें विज्ञान कोठलें, श्वस्तन कोठलें, लोकालोक कोठलें आणि काय कोठलें ? तेथें इतकी प्रज्ञा विकास च पावलेली नसते—"अथेतरेषां पशूनामशनापिपासे एवाभिविज्ञानं न विज्ञातं वदन्ति न विज्ञातं पश्यन्ति न विदुः श्वस्तनं न लोकालोकौ त एतावन्तो भवन्ति यथाप्रज्ञं हि संभवाः।" (ऐ० आ० २. ३. २–१४).

असा जीवात्मा मानवाचा स्थूलदेह सुटल्यानंतर सूक्ष्म लिंग-देहांत कोठें, कसा व किती काळ राहतो आणि पुढें तो दुसऱ्या नवीन देहाशीं केव्हां व कसा संयुक्त होऊन पुनर्जन्म पावतो हे मुख्य महत्त्वाचे प्रश्न आहेत; त्यांचा उलगडा नानाप्रकारें उपनिषदांतून करण्यांत आलेला आहे. शिवाय जीवात्म्याच्या लिंगदेहाचें विशिष्ट लिंग कोणतें असतें हा हि एक प्रश्न आहे. तर लिंगदेहाला लिंग नसतें! ऐतरेयारण्यकांत च पुनः पुढें म्हटलें आहे, या प्राणदेवाला किंवा जीवात्म्याला जर कोणी शब्दानें स्त्री म्हणेल तर तो स्त्री नाहीं, जर कोणी नस्त्रीपुं म्हणेल तर नस्त्रीपुं नाहीं, आणि जर कोणी त्याला पुरुष म्हणण्यास धजेल तर तो पुरुष हि नाहीं—

"नैनं वाचा स्त्रियं ब्रुवन्नैनमस्त्रीपुमान्ब्रुवन् ।
पुमांसं न ब्रुवन्नेनं वदन्वदति कश्चन ॥"—

याचा च अनुवाद श्वेताश्वतरोपनिषदानें येणेंप्रमाणें केला आहेः—

"नैव स्त्री न पुमानेष नैव चायं नपुंसकः ।
यद्यच्छरीरमादत्ते तेन तेन स चोद्यते ॥"

—हा जीवात्मा स्वतः स्त्री नाहीं, हा पुरुष नाहीं, आणि हा नपुंसक हि नाहीं; तो ज्या ज्या शरीराचा आश्रय करतो त्या त्या शरीराच्या लिंगानें ओळखिला जातो. तथापि या प्रकारें जीवात्मा हा स्वतः जरी निर्लिंगी असला तरी तो सरमेसळीनें पाहिजे त्या लिंगाच्या देहांत प्रवेश करतो असें नाहीं, तर उत्क्रांतीच्या नियमाप्रमाणें जर त्याची सारखी प्रगति मानली तर एकदां पुरुषदेहांतील जीवात्मा पुनः पुरुष देहाचा च आश्रय करील; इतकें च नाहीं तर स्त्री किंवा नस्त्रीपुं देह सोडल्यानंतर आणि तेथें जे काय अनुभव घ्यावयाचे ते पूर्ण झाल्यानंतर पुनः मार्गे परतणार नाहीं, तर पुढें पुरुषदेहाचा च मार्ग स्वीकारील यांत शंका नाहीं. योगभ्रष्टाच्या बाबतींत तर त्याहिपेक्षां अधिक

सावधगिरीनें तो शुचि श्रीमानाच्या किंवा धीमान् योग्याच्या घरीं जन्मास येण्याची धडपड करील हें निश्चित आहे. कारण भगवंतांनीं गीतेंत स्पष्ट म्हटलें आहे—"शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते । अथवा योगिनामेव कुले भवति धीमताम् ॥" तथापि यांत हि पुष्कळवेळां नियम भ्रष्ट झालेला आणि जीवात्मा विषयमार्गाला गेलेला दिसून येतो. जसें; पिंड पुरुषाचा आणि आत्मा स्त्रीचा, किंवा उलट पिंड स्त्रीचा आणि आत्मा पुरुषाचा; तसें च पिंड ब्राह्मणाचा आणि आत्मा चांडाळाचा, किंवा उलट पिंड चांडाळाचा आणि आत्मा ब्राह्मणाचा. अर्वाचीनमानसविश्लेषणांत जीं नानाप्रकारचीं विचलनात्मक लिंगसंमिश्रें (Sex complexes) दृग्गोचर होतात त्यांचा आत्मशास्त्रदृष्ट्या असा उलगडा होतो. तथापि येथें हि एक महत्त्वाची गोष्ट उजेडांत येते. आत्मा स्वतः निर्लेप खरा. पण लिंगदेहाच्या उपाधीनें तो ह्या सर्व अवस्था उपभोगतो. तो स्वतः कोणत्या हि लिंगाचा नाहीं, जातीचा नाहीं, वर्गाचा नाहीं, ज्ञानी वा अज्ञानी अवस्थांचा नाहीं. लिंगदेहांतील कर्मसंचितांत ह्या सर्व गोष्टी समाविष्ट होतात व त्यांची त्याला झळ लागते. अशा स्थितींत क्वचित् त्याच्या योगसाधनाची एका देहांत परिसमाप्ति होण्याची वेळ आली आणि तेवढ्यांत तो देह गळला तर असा योगभ्रष्ट पुढें ज्या नवीन देहांत येणार त्या देहाला अधिक कोणत्या उपाधींची पीडा न व्हावी अशा रीतीनें तो शुचि श्रीमान् वा योगी धीमान् यांचे गेह निवडणार हें उघड आहे. मग असें वर क्वचित् एखाद्या आरूढपतिताचें असेल वा व्रात्यकर्मभ्रष्टाचें असूं शकेल. येथें जें पातित्य आहे तें केवळ एखादा धर्मसंकेत मोडल्याचें बाहेरचें आहे, दैहिक वा आत्मिक भ्रष्टतेनें आलेलें अन्तर्गत नाहीं. अशा गृहीं जन्म घेण्यांत एक विशेष फायदा आहे. तो हा कीं ज्यांची आतां कांहीं गरज उरलेली नाहीं, किंबहुना ज्यांच्या

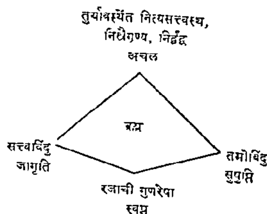
प्रतिपालनांत व्यर्थ कालक्षेप होणार आहे अशा धार्मिक कर्माचारांपासून सहजासहजीं मुक्ति मिळणें. उदाहरणार्थ, शंकराचार्य किंवा ज्ञानेश्वर. ज्ञानेश्वराचा जन्म शुद्ध बीजापोटीं झाला पण त्याला उपजत च धार्मिक अशुद्धतेचा टिळा लागला असल्याकारणानें त्याच्या मोक्षाच्या मार्गांत कोणती धर्माची अडचण उरली नाहीं. नाहींतर उपनयन होऊन ब्राह्मणधर्माची सर्व उपाधी त्याचे मागें लागली असती व त्याला जें कांहीं जगताला ज्ञान द्यावयाचें तें देऊन व या रीतीनें इहजन्माचें ऋण फेडून एका पहिल्या च आश्रमाच्या कालावधींत जें परम मोक्षपद मिळवितां आलें तें दिरंगाईवर पडलें असतें. एक फायदा मिळवावयाचा असला तर दुसरा तोटा सोसण्यास तयार झालें पाहिजे हा द्वंद्वाचा शाश्वत निरपवाद नियम आहे.

" आत्मा वै पुत्र नामाऽसि " या श्रुतिवचनाप्रमाणें पुत्र हा पित्याचा च पुनर्जन्म पावलेला आत्मा होय. ही आत्म्याबद्दल एक उपपत्ति आहे आणि तिला अर्वाचीन जीवविज्ञानशास्त्राची अनुमति आहे. अशा जीवात्म्याच्या जननसंबंधीं माता, पिता, संयोग, रस, मन, आणि आत्मा असे जे सहा भाव कार्यकारी असतात म्हणून मागें सांगितलें त्यांत माता आणि पिता या जोडींत पिता प्रधान आहे, संयोग आणि रस यांत रस प्रधान असून त्यांत रेत मुख्य आहे, आणि मन व आत्मा यांत आत्मा प्रधान आहे. अर्थात् पित्याच्या रेतापासून आत्म्याचा संभव आहे आणि त्याला च अनुलक्षून " यन्मे रेतः प्रसिच्यते । यन्म आजायते पुनः । तेन माममृतं कुरु । तेन सुप्रजसं कुरु । " ही तैत्तिरीय श्रुति आहे. येथें आत्मा शब्दाचा अर्थ निराळा जीवात्मा नाहीं तर जो बापाचा आत्मा त्याच्या हयातींत पुत्ररूपानें जन्मास येतो आणि वंशविस्तार करतो तो होय. येथें पिता-पुत्रांच्या द्वारें एका च वंशाचें गुणसातत्य कायम राहतें. ही अनुवंश-

शास्त्राला धरून पुनर्जन्माची उपपत्ति आहे यांत पिता आणि पुत्र यांमध्यें पितृतेचा (Paternity) संबंध असावा कां भ्रातृतेचा (Fraternity) असावा याबद्दल शास्त्रज्ञांत मतभेद आहेत. कांहींच्या मतें ते दोन एका च लाकडाचे ढलपे होत. तथापि कर्मपुनर्जन्माच्या तत्त्वाप्रमाणें येवढी एक च उपपत्ति घेऊन चालणार नाहीं. त्या बरोबर स्वतंत्र जीवात्म्याचें जननवृत्त हि पाहिलें पाहिजे. किंबहुना त्याचें च महत्त्व विशेष आहे. या अर्थानें आत्मा म्हणजे केवळ बापाच्या आत्म्याचा रेताच्या द्वारें उतरणारा अंशभाग नाहीं तर लिंगदेहांत वास करणारा स्वतंत्र जीवात्मा होय. अशा आत्म्याला जन्म घेण्यास जो साधनरूप देह उत्पन्न व्हावा लागतो त्यांत माता, पिता, संयोग, रस, मन आणि आत्मा या सर्वांचे च सारखे अंश असतात. अर्थात् येथें दोन भिन्न आत्म्यांच्या पुनर्जननांत दोहोंचा एकत्र संयोग आहे. त्यांत एक अंशरूप आहे, एक पूर्णांशानें आहे. हा संयोग कसा तर जसा एखाद्या वीणेवर पंचमाची तार आणि खर्जाची तार एकांत एक मिळून त्या दोहोंचा एक स्वरसंवाद व्हावा. येथें पित्याचा पुत्राचे ठायीं पुनर्जन्म हा मूळ वृक्ष. हा वृक्ष मागील वंशबीजापासून सिद्ध होतो. अशा वृक्षावर नवीन जीवात्म्याचें कलम बांधलें गेलें आणि त्याची योग्य प्रकारें मशागत झाली म्हणजे त्यावर जें सुंदर फल निर्माण होतें तें मूल होय. अर्थात् या फलाच्या सिद्धीला एका बाजूनें अनेक वंशांचे गुण एकत्रित होऊन कार्यकारी बनतात तर दुसऱ्या बाजूनें एका च वंशाचे गुण संकलन पावून कारणीभूत होतात. यांत जो पित्याचा आत्मा गुणांशरूपानें देहाबरोबर उतरतो त्याचें बीज पित्याच्या रेतांत असतें तर मुख्य जीवात्मा जो त्या देहांत बाहेरून प्रवेश करतो त्याचें बीज अंगुष्ठमात्र लिंगदेहांत असतें. म्हणून या लिंगदेहाच्या प्रवेशासंबंधी साहजिक च दोन निरनिराळ्या उपपत्त्या पाहण्यांत येतात—(१)

लिंगदेहाचा प्रवेश गर्भधारणेच्या समयीं पित्याच्या रेताबरोबर होणें, आणि (२) गर्भप्रसूतीनंतर पंचप्राणांच्या समवेत बाहेरून त्याचा प्रवेश होणें. पित्याच्या रेतांत पित्याचे गुण बीजरूपानें संकलित असतात. ह्या रेताची रचना अत्यंत संश्लिष्ट आहे. त्यावर देहांतील मज्जेचा, मनाचा वा स्नायूंचा कसला च तावा नसतो. त्यांतील जंतुदेह सर्वतोपरी स्वतंत्ररीतीनें जन्म पावतात, वाढतात आणि कार्यक्षम बनतात. त्यांची उत्पत्ति प्राणिदेहाला जें सर्वसामान्य पोषक अन्न मिळतें त्यापासून रक्ताच्या द्वारें होते, अन्नाची उत्पत्ति पृथ्वीतलावर जो पर्जन्य पडतो त्यापासून होते, आणि पर्जन्याची उत्पत्ति सूर्यरश्मीपासून होते. अशा सूर्यरश्मीबरोबर च लिंगदेह हा पर्जन्य, अन्न आणि रक्त यांच्या द्वारां रेतांत येऊन उतरतो अशी ही उपपत्ति आहे. आतां यद्यपि ही उपपत्ति अलंकारिक दिसली तरी एका दृष्टीनें खरी आहे. कारण कोट्यवधि रेतजंतूंमध्यें ज्या एका विशिष्ट रेतजंतूच्या द्वारें हा नवीन देह तयार व्हावयाचा किंवा त्या सर्वच्या सर्व रेतरसाच्या केवळ दीप्तीपासून याची रचना घडावयाची त्यावर हे इतके पूर्व संस्कार होत असतां त्यांत जो अदृष्टाचा भाग आहे त्याच्याशीं जीवात्म्याचा कांहीं च संबंध नसावा असें होणार नाहीं. तथापि रेताच्या द्वारें बनणारा जीवदेह हा पित्याचे आत्मगुण वहन करीत असल्यामुळें येथें पित्याचा अंशरूप आत्मा आणि पुत्राचा पूर्णांशानें जीवात्मा या दोहोंत घडून येणारें आकर्षण हेतुपूर्वक मानल्याखेरीज गत्यंतर नाहीं. निसर्गाच्या रचनेंत सर्वत्र एक प्रकारची सुसंगतता आहे. मूळ प्राणिदेहाच्या निकृष्टस्थितींतील असंयोगज उत्पत्तींत स्त्रीपुंतत्त्वें एका च जागीं एकत्र वास करून होतीं. तीं पुढें भिन्न देहांत विभक्त झालीं. तथापि या हि स्थितींत क्वचित् एका च मातेच्या देहापासून पित्याच्या संयोगावांचून पृथाजाननिक रीतीनें प्रजानिर्मिति होत होती. पण शेवटीं मानवदेहांत

आणि व्यवहारविशिष्ट जगदात्मा असे दोन भेद होतात. व्यवहार त्रिविध म्हटला आहे—(१) जागृति, (२) स्वप्न आणि (३) सुषुप्ति. व्यवहारातीत स्थितीला योगमार्गांत तुर्या किंवा तुरीयावस्था म्हणजे चौथी अवस्था म्हणतात. ही स्वप्नाच्या अगदीं उलट दिशेला आहे. स्वप्न ही जागृति आणि सुषुप्ति यांना जोडणारी मधली सांधरेषा आहे. ज्याप्रमाणें त्रिगुणात्मक सृष्टींत सत्त्व आणि तम हीं द्वंद्वाचीं दोन टोकें असून मध्यंतरीं रजाची एक च एक रेषा आहे त्या प्रमाणें जागृति, स्वप्न आणि सुषुप्ति या तीन अवस्थांत जागृति आणि सुषुप्ति हीं द्वंद्वाचीं दोन टोकें असून मध्यंतरीं रजोगुणात्मक संपूर्ण सृष्टीला व्यापून स्वप्न ही च एक अवस्था आहे. अर्थात यावरून तुरीयावस्थेंत असलेलें निर्द्वंद्व हें द्वंद्वांत उतरलें कीं एकदम स्वप्नसृष्टींत कसें येतें हें पुढील आकृतीवरून दृष्टोत्पत्तीस येणार आहे:—



ब्रह्म हें तुर्यावस्थेंत निस्त्रैगुण्य आणि निर्द्वंद्व अचल असतें म्हणून तें कारणरूपांत नित्यसत्त्वस्थ म्हटलें आहे. तें आपल्या कार्यरूपांत म्हणजे जगद्भावांत चळलें कीं त्रिगुणांत येतें. त्यांत त्याला जागृति, स्वप्न आणि सुषुप्ति या तीन अवस्था प्राप्त होतात. त्यांपैकीं जागृति आणि सुषुप्ति

हें द्वंद्व आहे. अर्थात् तें पदोपदीं स्वप्नाच्या अखंड रेषेवर उमटणारें आहे. कैवल्योपनिषदांत जागृतिचें लक्षण—"स्त्र्यन्नपानादिविचित्रभोगैः स एव जाग्रत्परितृप्तिमेति" व सुषुप्तीचें "सुषुप्तिकाले सकले विलीने तमोभिभूतः सुखरूपमेति" असें केलें आहे. जागृतींत स्त्री, अन्न, पान इत्यादि सर्व उपभोगांची परितृप्ति असते तर सुषुप्तींत त्या सर्वांच्या विलीनावस्थेंत एक च तमोभूत सुखाची स्थिति असते. हीं दोन परस्परविरुद्ध टोंकें आहेत. यांहून स्वप्नाची स्थिति निराळी आहे. ती तुर्याच्या अगदीं विरुद्ध दिशेला आहे. तुर्य जर एक च एक विभु आनंदरूप म्हटलें तर स्वप्न हें सुखदुःखांच्या अनंत बिंदूंनीं बनलेलें एक च एक मालारूप मानावें लागेल. हे अनंत बिंदु अनंत जीवात्म्यांशीं संबद्ध आहेत. सारांश, तुरीय ही जर एक, नित्य, स्थिर, अजगत् अवस्था म्हटली तर स्वप्न ही: अनंत, अनित्य, चल जगदवस्था होय. म्हणून जीवात्मा हा सदा स्वप्नाच्या अवस्थेंत असतो असें म्हटलें जातें. कारण जगत् हें च सदा स्वप्नाच्या अवस्थेंत असतें. स्वप्न हा शब्द स्वप् = स्वपणें, झोंपणें, निजणें, निद्रा करणें या धातूपासून बनला आहे. यावरून तुर्या ही जर जगदतीत परमात्म्याची नित्य जागृतावस्था मानली तर जगत् ही सहज निद्रावस्था ठरते आणि "या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी। यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः" या भगवदुक्तीची सार्थकता पटते. तथापि स्वप्न म्हणजे सुषुप्ति नाहीं. स्वप्न हें निद्रेचें मुख म्हटलें तर सुषुप्ति हा तिचा तळ आहे. असें स्वप्न जागृतींत अनुभविलेल्या कर्मांची पुनरावृत्ति करतें. तथापि ती जागृति हि नव्हे. जागृतींत जशीं सुखदुःखें आहेत तशीं च स्वप्नांत हि आहेत. म्हणजे स्वप्न हें सुखदुःखात्मक द्वंद्वांत गुरफटलेलें आहे. तर सुषुप्ति ही सुखदुःखातीत आहे. तथापि ती रीयावस्था नाहीं. कारण यद्यपि तुरीया-

वस्था ही सुखदुःखातीत निर्द्वंद्व असली तरी ती जशी नित्यसत्त्वस्थ आनंदरूप आहे तशी सुषुप्ति नाहीं. ती केवळ सुखाची स्थिति असेल. पण तें सुख तमोभूत आहे. अर्थात् तमोभूत सुषुप्ति ही पूर्ण अज्ञानमय म्हटली तर नित्यसत्त्वस्थ तुर्या ही पूर्ण ज्ञानमय आहे. स्वप्न हें ज्ञानाज्ञानांत, विद्याविद्येंत चालणारें आहे. वर्णाच्या मार्फत त्याचें रूप दर्शवावयाचें तर ज्याप्रमाणें शुक्ल आणि कृष्ण या द्वंद्वांत मध्यंतरीं रक्त आणि पीत हे वर्ण असतात व पुढें हरितापासून कृष्णाची सुरवात होऊन ती नील, अतिनील, लोहित यांतून जात जात शेवटीं तमांत परिसमाप्त होते त्याच प्रमाणें स्वप्नाची स्थिति आहे. तें आपल्या ठायीं कांहीं काळ स्थित राहून खालीं उतरत उतरत शेवटीं सुषुप्तींत म्हणजे गाढ निद्रेंत परिणति पावतें आणि पुनः उलट सुषुप्तींतून वर चढत चढत एका निमिषांत नाना कार्यें करून परत जागृतींत येऊन मिळतें. अर्थात् यावरून अद्वैतवेदान्त म्हणतो त्याप्रमाणें स्वप्न ही कांहीं एखादी मायारूप असद्वस्तु नाहीं तर जितकी जागृति वा सुषुप्ति सत्यस्वरूप आहे तितकें च स्वप्न सत्यस्वरूप आहे. फार काय पण जितकी तुर्या सत्य आहे तितकें तें सत्य आहे. किंबहुना मूलद्वंद्व जागृति आणि सुषुप्ति न म्हणतां तुर्या आणि स्वप्न म्हणणें अधिक सयुक्तिक होणार आहे. म्हणून च जगत् हें स्वप्नामध्यें चालतें असें म्हटलें म्हणजे लागली च तें मायामय मिथ्या ठरतें असें होत नाहीं.

असा आत्मा निर्मनस्क स्थितींतून मानससृष्टींत आला कीं तो तुर्येंतून स्वप्नांत उतरतो, त्याबरोबर अजगद्भाव टाकून जगद्भाव पावतो, निर्द्वंद्वांतून द्वंद्वरूप घेतो, आणि प्रजेची कामना धरून लोकसृजनास प्रवृत्त होतो. म्हणून पुढें म्हटलें—

"स ईक्षत लोकान्नु सृजा इति । स इमाँल्लोकानसृजत ।"

त्यानें पाहिलें लोक निर्माण करावे व त्यानें हे लोक निर्माण केले.

त्यानें पाहणें म्हणजे त्यानें मनांत विचारपूर्वक हेतु धारण करणें; असे लोक कोणते ? तर—

" अम्भो मरीचीर्मरमापः । अदोऽम्भः परेण दिवं द्यौः प्रतिष्ठाऽन्तरिक्षं मरीचयः पृथिवी मरो या अधस्तात्ता आपः । "

अंभ, मरीची, मर, आणि आप हे चार लोक. अंभ म्हणजे सर्व देवांना आश्रयभूत जो द्युलोक तो आणि त्याच्या पलीकडील महर्लोक, जनोलोक, तपोलोक आणि सत्यलोक हे सर्व मिळून. त्या खालीं पृथिवी म्हणजे मर किंवा मृत्युलोक; आणि सर्वांत खालीं आप म्हणजे पाताळ लोक.

" स ईक्षतेमे लोका लोकपालान्नु सृजा इति । सोऽद्भ्य एव पुरुषं समुद्धृत्यामूर्छयत् ।"

पुनः त्यानें पाहिलें हे लोक झाले; आतां आपण लोकपाल निर्माण करावे. कारण त्यावांचून ह्या लोकांचें नीट रक्षण होणार नाहीं. म्हणून त्यानें जलापासून एक पंचमहाभूतात्मक विराट् स्वरूपाचा पुरुषपिंड बाहेर काढला आणि त्याला घट्ट आकार दिला. तोच समष्टिपुरुष ब्रह्मांडनायक लोकपाल होय.

" तमभ्यतपत्तस्याभितप्तस्य मुखं निरभिद्यत यथाऽण्डं मुखाद्वाग्वाचोऽग्निर्नासिके निरभिद्येतां नासिकाभ्यां प्राणः प्राणाद्वायुरक्षिणी निरभिद्येतामक्षीभ्यां चक्षुश्चक्षुष आदित्यः कर्णौ निरभिद्येतां कर्णाभ्यां श्रोत्रं श्रोत्राद्दिशस्त्वङ् निरभिद्यत त्वचो लोमानि लोमभ्य ओषधिवनस्पतयो हृदयं निरभिद्यत हृदयान्मनो मनसश्चन्द्रमा नाभिर्निरभिद्यत नाभ्या अपानोऽपानान्मृत्युः शिश्नं निरभिद्यत शिश्नाद्रेतो रेतस आपः ॥ " इति प्रथमः खंडः ॥ १ ॥

त्या पिंडदेहाकडे त्या आत्म्यानें पाहण्याचें तप केलें. त्या तपाच्या योगें जसें पक्ष्याच्या देहांतून अंडें बाहेर पडावें तसें त्या

पिंडांतील छिद्रांतून मुखरूपी अधिष्ठान निघालें, व त्यांतून वाणी हें इंद्रिय बाहेर पडून त्या वाणींत तिची अधिष्ठात्री देवता अग्नि ही प्रगट झाली. या प्रकारें त्या त्या अधिष्ठानांचे ठायीं तीं तीं इंद्रियें आणि त्यांच्या त्या त्या अभिमानी देवता ज्या सृजन पावल्या त्या पुढील कोष्टकावरून चांगल्या विशद होणार आहेतः—

	अधिष्ठान	इंद्रिय	अधिष्ठात्री देवता
१	मुख	वाणी	अग्नि
२	नासिका	प्राण=श्वसनेंद्रिय	वायु
३	नेत्र	चक्षु	आदित्य
४	कर्ण	श्रोत्र	दिशा
५	त्वचा	लोम=स्पर्शेंद्रिय	ओषधिवनस्पति
६	हृदय	मन	चंद्रमा
७	नाभि	अपान=अधःसंचारीवायु	मृत्यु
८	शिश्न	रेत=गुह्येंद्रिय	उदक

या प्रकारें हा सर्वस्वी मानवदेहाच्या रूपासारखा च विराट् देह उत्पन्न झाला. त्यांतील अधिष्ठानें आधिभौतिक व अधिष्ठात्र्या आधिदैविक आहेत. आणि त्यांचे ठायीं त्या त्या इंद्रियाकरवीं तीं तीं कर्में घडवून आणण्याचें सामर्थ्य आहे. कारण इंद्रियें हीं क्रिया-शक्तिधारक आणि देवता गुणशक्तिधारक आहेत. अशा विराट् पुरुषाचे ठिकाणीं प्रथमतः जीवाला जीव धारण करण्यास साधनीभूत जी भूक आणि तहान ती निर्माण झाली आणि त्यानंतर पुढें त्यापासून जी नाना नामरूपात्मक जीवसृष्टि निघाली तींत केवळ एका उत्क्रांतीच्या शिखरावर आरूढ असलेल्या मानवदेहांत च वरील सर्व देवतांना वास करण्यास योग्य अधिष्ठान दिसून आलें. हें पुढील खंडांत विस्तारानें दाखविलें आहे.

"ता एता देवताः सृष्टा अस्मिन्महत्यर्णवे प्रापतंस्तमशनापिपासाभ्यामन्ववार्जत्।"

त्या ह्या इंद्रियाभिमानी देवता ज्या सृजन पावल्या त्यांना ह्या महान् विराट् देहरूपी समुद्राच्या ठिकाणीं प्रकर्षानें पतन करण्यास लावून आत्म्यानें त्या विराट् पुरुषाशीं अशना (भूक), आणि पिपासा (तहान) ह्या दोन वृत्तींची सांगड घालून दिली.

"ता एनमब्रुवन्नायतनं नः प्रजानीहि यस्मिन्प्रतिष्ठिता अन्नमदामेति। ताभ्यो गामानयत्ता अब्रुवन्न वै नोऽयमलमिति। ताभ्योऽश्वमानयत्ता अब्रुवन्न वै नोऽयमलमिति। ताभ्यः पुरुषमानयत्ता अब्रुवन्सुकृतं बतेति पुरुषो वाव सुकृतम्।"

त्या देवता आत्म्याला म्हणाल्या, आमच्याकरितां आयतन तयार कर म्हणजे त्यांत प्रतिष्ठित होऊन आम्हीं अन्न भक्षण करूं. त्यानें त्यांजपुढें गाय, घोडा वगैरे पशु आणले. त्या म्हणाल्या हे पिंड आम्हांस योग्य नाहींत. शेवटीं त्यानें त्यांजपुढें मानव पुरुष आणला. तेव्हां त्या म्हणाल्या, उत्तम केलेंस. कारण मानव पुरुष हें खरोखर सुकृत आहे.

"ता अब्रवीद्यथायतनं प्रविशतेति।"

त्यांना तो आत्मा म्हणाला, ह्या आपापल्या आयतनांचे ठिकाणीं प्रवेश करा.

"अग्निर्वाग्भूत्वा मुखं प्राविशद्वायुः प्राणो भूत्वा नासिके प्राविशदादित्यश्चक्षुर्भूत्वाऽक्षिणी प्राविशद्दिशः श्रोत्रं भूत्वा कर्णौ प्राविशन्नोषधिवनस्पतयो लोमानि भूत्वा त्वचं प्राविशंश्चन्द्रमा मनो भूत्वा हृदयं प्राविशन्मृत्युरपानो भूत्वा नाभिं प्राविशदापो रेतो भूत्वा शिश्नं प्राविशन्।"

तेव्हां अग्नि हा वाक् होऊन मुखांत प्रवेश करता झाला; आणि त्या च

प्रमाणें वायु, आदित्य, दिक्, ओषधिवनस्पति, चंद्रमा, मृत्यु आणि उदक ह्या सर्व देवता अनुक्रमें प्राण, चक्षु, श्रोत्र, लोम, मन, अपान आणि रेत होत्सात्या नासिका, नेत्र, कर्ण, त्वचा, हृदय, नाभी आणि शिश्न या आपापल्या इंद्रियांमध्यें प्रवेश करत्या झाल्या.

"तमशनापिपासे अब्रूतामावाभ्यामभिप्रजानीहीति। ते अब्रुवीद्देतास्त्रेव वां देवतास्वाभजाम्येतासु भागिन्यौ करोमीति। तस्माद्यस्यै कस्यै च देवतायै हविर्गृह्यते भागिन्यावेवास्यामशनापिपासे भवतः॥" इति द्वितीयः खंडः॥ २॥

त्या आत्म्याला अशनापिपासा म्हणाल्या, आमच्या करितां आयतन तयार कर. तो त्यांना म्हणाला, या देवतांमध्यें च मी तुम्हांला भाग देऊन त्यांचा भागीदार करतों. म्हणून जेव्हां कोणत्या हि देवते-करितां हवि घेतला जातो तेव्हां त्यांत अशना आणि पिपासा यांना हि स्थान असतें. म्हणजे जसें अन्न भक्षण केल्यानें शरीरांतील इंद्रियांची तृप्ति होते तसें च हविर्दान दिल्यानें त्या त्या देवतांची तृप्ति होते. अर्थात् हें यज्ञधर्माचें (Religion of sacrifice) वैशिष्ट्य आहे. केवळ नामस्मरणानें किंवा प्रार्थनेनें देवांचें समाधान नाहीं तर साक्षात् अन्नाचे हवि देण्यानें आहे हा वैदिक धर्माचा आशय आहे.

मूळारंभीं आत्म्यानें विराट देह निर्माण करून त्यांत निरनिराळ्या इंद्रियांचीं स्थानें कल्पिलीं व त्यांत तीं तीं कर्मकारीं इंद्रियें पसरून त्यांच्या मागें त्या त्या गुणधारी देवता अधिष्ठित केल्या. अशा देवतांमध्यें जीवदेहाला पोषक जें अन्न आणि पाणी तत्संबंधीं वासना धारण करणाऱ्या अशना आणि पिपासा या दोन वृत्तींचें सृजन करून आणि त्यांचा इतर देवतांशीं संबंध जोडून मागील खंडांत त्या आत्म्यानें हे पृथिव्यादि लोक आणि त्यांतील सेंद्रिय शरीरदेवतारूप लोकपाल यांच्या अन्नाचा प्रश्न विचारांत घेतला आहे. त्यांत त्यानें उदकापासून

अन्नमूर्ति तयार केली आणि ती जीवदेहाला अर्पण केली. तें अन्न प्राण्यानें आपल्या प्राणनकर्म करणाऱ्या वायूच्या द्वारें ग्रहण केलें आणि पचविलें. अर्थात् येथपर्यंत प्राणिदेहांत अन्नमय आणि प्राणमय असे दोन कोश सिद्ध झाले. त्यानंतर पुढें मन, विज्ञान आणि आनंद या कोशांचा अधिष्ठाता जो जीवात्मा त्याचा या मानवदेहांत कोठून केव्हां व कसा प्रवेश होतो आणि त्याला या देहांत च ब्रह्माचें ज्ञान कसें मिळतें हें दर्शवून तिसरा खंड संपविला आहे.

"स ईक्षतेमे नु लोकाश्च लोकपालाश्चान्नमेभ्यः सृजा इति। सोऽपोऽभ्यतपत्ताभ्योऽभितप्ताभ्यो मूर्तिरजायत। या वै सा मूर्तिरजायतान्नं वै तत्।"

त्या आत्म्यानें पाहिलें कीं हे लोक आणि लोकपाल तर झाले; आतां त्यांचेकरितां अन्न उत्पन्न करावें. त्यानें पाण्याकडे पाहण्याचें तप केलें, त्या अभितप्त पाण्यापासून मूर्ति जन्मास आली. ती जी मूर्ति जन्मास आली तें च अन्न झालें.

'जीवो जीवस्य जीवनम्' या न्यायानें जीवाचें अन्न जीवाच्या च ठिकाणीं असतें. जीवसृष्टि द्विविध आहे. एक वनस्पति सृष्टि, आणि दुसरी प्राणिसृष्टि. वनस्पतींचें अन्न साक्षात पंचमहाभूतांचे ठिकाणीं आहे. प्राण्यांचें अन्न वनस्पति आणि प्राणी यांच्या ठिकाणीं आहे. म्हणून वरील नियम जसा प्राणिवर्गाला लागू आहे तसा वनस्पतिवर्गाला नाहीं. तैत्तिरीयोपनिषदांत 'अद्यते अत्ति च भूतानि तस्मादन्नं तदुच्यते' अशी जी अन्नाची दुबाजी व्याख्या करण्यांत आली आहे ती या च नियमाला अनुलक्षून आहे. तथापि प्राण्यांच्या ठिकाणीं जें मांसाशन असतें त्यांतील अन्नरस तरी मूळ वनस्पतिपासून च तयार होतो. अशा वनस्पति मूळ पाण्यांत जन्मतात आणि पुढें मुद्दां मुख्यतः पाण्याच्या च आधारावर वृद्धि पावतात. म्हणून येथें आत्म्यानें प्राण्याचें

अन्न पाण्यापासून निर्माण केलें असें जें म्हटलें आहे तें यथायोग्य च आहे. तें आतां मानवदेहांत कोणत्या विशिष्ट साधनाच्याद्वारें सेवन केलें जातें हें पुढें अन्वयव्यतिरेकानें येणेंप्रमाणें दर्शविलें आहे—

" तदेनत्सृष्टं पराङ्त्यजिघांसत्तद्वाचाऽजिघृक्षत्तन्नाशक्नोद्वाचा ग्रहीतुं । स यद्धैनद्वाचाऽग्रहैष्यदभिव्याहृत्य हैवान्नमत्रप्स्यत् । तत्प्राणे-नाजिघृक्षत्तन्नाशक्नोत्प्राणेन ग्रहीतुं । स यद्धैनत्प्राणेनाग्रहैष्यदभिप्राण्य हैवान्नमत्रप्स्यत् + + + + + तदपानेनाजिघृक्षत्तदानयत् । "

तें उत्पन्न केलेलें अन्न आपलें हनन होऊं नये म्हणून मागें पळूं लागलें. तेव्हां तो पुरुष त्या अन्नाला वागिंद्रियाकडून घेण्याचा प्रयत्न करूं लागला. पण त्याला तें वागिंद्रियाकडून घेतां येणें शक्य झालें नाहीं. जर तो तें वागिंद्रियानें घेऊं शकला असता तर अन्नाचा केवळ उच्चार करून हि तृप्त झाला असता. या प्रमाणें त्यानें एकामागून एक प्राण म्हणजे श्वसनेंद्रिय, चक्षु म्हणजे दर्शनेंद्रिय, श्रोत्र म्हणजे श्रवणें-द्रिय, त्वचा म्हणजे स्पर्शनेंद्रिय, मन म्हणजे मननेंद्रिय आणि शिश्न म्हणजे जननेंद्रिय या सर्व इंद्रियांकरवीं त्या अन्नाला ग्रासण्याचा प्रयत्न करून पाहिला पण तो सर्व व्यर्थ गेला. कारण त्याला जर तसें करतां आलें असतें तर अन्नाचा केवळ वास घेऊन, किंवा त्याकडे नुसतें पाहून, किंवा तत्संबंधीं ध्वनि ऐकून, किंवा त्याला स्पर्श करून, किंवा त्याचें ध्यान करून, किंवा त्यासाठीं रेतःपात करून तो तृप्ति पावला असता. पण शेवटीं जेव्हां तो अपानानें म्हणजे तोंडांत गेलेला घास खालीं ओढणारा जो वायु त्या वायूनें त्याचें ग्रहण करूं लागला तेव्हां तें अन्न त्याला भक्षण करतां आलें.

येथें अन्न म्हणजे वनस्पतिदेहांतील भक्षणीय द्रव्य अभिप्रेत नसून प्राणिदेहांतील आहे. कारण तें च भक्षण करणाऱ्या दुसऱ्या प्राण्या-पासून भीतीनें मागें पळूं शकेल. तथापि तें भक्ष्यस्थानीं पडल्यावांचून

सृष्टीची उत्क्रांति म्हणजे उच्चोच्च गुणविकास नाहीं. अर्थात् संपूर्ण सृष्टि उत्क्रांतिदृष्ट्या अन्नमय आहे यांत संशय नाहीं. असें अन्न स्वतः खातें आणि दुसऱ्याकडून खाल्लें जातें. 'अहं अन्नं, अहं अन्नादः' अशी सामश्रुति तैत्तिरीयोपनिषदांत आली आहे, तिचा अर्थ मी स्वतः अन्न खाणारा आणि दुसऱ्याचें अन्न होणारा, असा आहे. सारांश, अन्न म्हटलें कीं तेथें भक्षण कर्मांत यज्ञ आला आणि यज्ञ म्हटला कीं तेथें निश्चयें करून हिंसा आली. यावरून जग हें अन्नमय आहे म्हणून यज्ञमय आहे म्हणून हिंसामय आहे हें स्पष्ट सिद्ध होत आहे. अशा हिंसेंत च जगताची व त्यांतील उत्क्रांतीची अहिंसा म्हणजे धारणा आहे. अर्थात् या सर्वांला कारणीभूत जें अन्न तें मनुष्यप्राणी आपल्या-ठायीं असलेल्या अपानवायूच्याद्वारें सेवन करतो म्हणून पुढें त्या वायूचें माहात्म्य दर्शविलें—

"सैषोऽन्नस्य ग्रहो यद्वायुरन्नायुर्वा एष यद्वायुः।"

अन्नाचें ग्रहण करणारा जो तो हा वायु आहे. वायु हा च अन्नाचें आयु म्हणजे जीवन आहे.

या प्रकारें आत्म्यानें प्रथम मानवप्राण्याचा पिंडदेह घनविला, नंतर त्या ठिकाणीं इंद्रियें वसविलीं, नंतर त्याच्यासाठीं अन्न योजिलें आणि तें अन्न अपानवायूच्या द्वारें त्या देहाशीं जोडून दिलें. इतकें झाल्यावर आतां आपण त्या ठिकाणीं प्रवेश कसा करावा हा प्रश्न आला. त्याकरितां पुढें म्हटलें—

"स ईक्षत कथं न्विदं मदृते स्यादिति।"

त्यानें पाहिलें, हा माझ्यावांचून कसा राहूं शकेल ? हा माझ्या-वांचून क्षणभर राहूं शकणार नाहीं. कारण हें जें सर्व इंद्रियांनीं युक्त भव्य शरीर निर्माण झालें आहे तें केवळ माझ्या निवासाकरितां आहे. यांतील इंद्रियें माझ्या प्रेरणेनें माझ्याकरितां आपआपल्या कर्मांत रत

होणारीं आहेत. मी येथें एकटा च एक मालक आहे. मग मी या माझ्या प्रासादांत कसा व कोठून प्रवेश करावा? असा प्रश्न प्रथमतः करून नंतर त्याचें उत्तर पुढें देण्यांत आलें आहे—

" स ईक्षत कतरेण मपद्या इति । "

त्यानें पाहिलें, मी कोठून प्रवेश करावा?

या देहांत प्रवेशद्वारें दोन आहेत, एक दक्षिणेकडून आणि दुसरें उत्तरेकडून. मग मी दक्षिणेकडून पादाग्रावाटें प्रवेश करावा कां उत्तरेकडून मस्तकांतील ब्रह्मरंध्रावाटें करावा? मला येथें प्रवेश हा केला च पाहिजे. कारण

" स ईक्षत यदि वाचाऽभिव्याहृतं यदि प्राणेनाभिप्राणितं यदि चक्षुषा दृष्टं यदि श्रोत्रेण श्रुतं यदि त्वचा स्पृष्टं यदि मनसा ध्यातं यद्यपानेनाभ्यपानितं यदि शिश्नेन विसृष्टमथ कोऽहमिति । "

त्यानें पाहिलें, जर वाचेनें बोलतां येतें, प्राणानें श्वसन करतां येतें, चक्षूनें पाहतां येतें, श्रोत्रानें ऐकतां येतें, त्वचेनें स्पर्श करतां येतो, मनानें ध्यान करतां येतें, अपानानें श्वास सोडतां येतो, शिश्नानें रेत-विसर्जन करतां येतें, मग मी कोण?

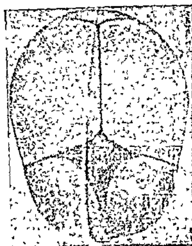
जर हीं सर्व इंद्रियें स्वतंत्रपणें आपापलीं कर्में करतात असें म्हटलें तर मला येथें कांहीं च काम नाहीं असें होईल, तर तसें नाहीं. मी च या सर्व इंद्रियांचा स्वामी आहे. त्यांचीं सर्व कर्में माझ्या सुखार्थ आहेत. मला आंत प्रवेश करून सिंहासनारूढ हें झालें च पाहिजे. अर्थात् हा प्रवेश मला शोभेल असा उत्तरेकडील द्वारानें करून घ्यावा हें उघड आहे. म्हणून म्हटलें—

" स एतमेव सीमानं विदार्यैतया द्वारा प्रापद्यत । "

त्या आत्म्यानें ह्या मस्तकाची सीमा विदारण करून त्या द्वारानें आंत प्रवेश केला.

जीवसृष्टींत वनस्पतिवर्ग, प्राणिवर्ग आणि मानववर्ग असे तीन एकावर एक जे उत्क्रांतीचे पर्याय आहेत त्यांत आत्म्याच्या 'सच्चिदानंद' गुणांचा यथानुक्रम विकास होतो. असा आत्मा वनस्पतिदेहांत कोणत्या द्वारानें प्रवेश करतो ? तर तेथें अमुक एक विशिष्ट द्वार नाहीं. वनस्पतींतील अनंत छिद्रावाटे तो विभु आत्मा आकाशाप्रमाणें त्यांत प्रवेश करीत असेल. कारण जगतांत जें जें कांहीं तप तपून त्यानें सृजन केलें त्या सर्वांत तो अनुप्रवेश करता झाला असें तैत्तिरीयोपनिषदांत म्हटलें आहे—" स तपस्तप्त्वा इदं सर्वमसृजत । यदिदं किंच । तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत् । " वास्तविक रीत्या तो सर्वव्यापी असल्याकारणानें त्याचा प्रवेश कसला आणि निर्गम कसला ? तथापि आतां येथें प्राणिदेहांत प्राणोपाधिकाच्या योगें त्याचा वायूच्या रूपानें प्रवेश झाला असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. म्हणून मैत्र्यायण्युपनिषदांत म्हटलें आहे, " स वायुमिवाऽऽत्मानं कृत्वाऽभ्यन्तरं प्राविशत् । " पुनः प्राणिवर्गात पशु आणि मानव असे भेद आहेत. मग ज्या रूपानें आणि ज्या मार्गानें तो पशुदेहांत प्रवेश करतो त्या च रूपानें आणि त्या च मार्गानें मानवदेहांत करतो कां ? तर नाहीं. पशूच्या देहांत तो सर्वसामान्यरीत्या कसा प्रवेश करतो तें मागें ऐतरेयारण्यकांत प्रसंगोपात्त सांगण्यांत आलें व आतां ऐतरेयोपनिषदांत तो मानवदेहांत कसा प्रवेश करतो तें सांगण्यांत येत आहे. ऐतरेयारण्यक हा ऋग्वेदाच्या ऐतरेय ब्राह्मणाचा परिशिष्टरूप भाग आहे आणि त्यांतील तीन अध्यायांत पांच खंड मिळून ऐतरेयोपनिषदाचा अन्तर्भाव आहे. अशा ऐतरेयारण्यकांत तो प्राण्याच्या ठायीं पादाग्रांतून प्रवेश करतो असें म्हटलें आहे— " तं प्रपदाभ्यां प्रापद्यत ब्रह्मेमं पुरुषं । " व असा तो पादाग्रांतून प्रवेश करून उत्तरोत्तर ऊरू, उदर, उरस् आणि शिरस् अशा ऊर्ध्वोर्ध्व इंद्रियांत शिरून संचार करतो व या प्रकारें संपूर्ण प्राणिदेहाला व्यापून

राहतो. अशा देहांतील कोणतें हि एखादें इंद्रिय शरीर सोडून गेलें तरी देह पतन पावत नाहीं पण आत्मा उत्क्रांत झाला कीं देह पतन पावतो. हा आत्मा येथें केवळ प्राणरूप असतो हें उघड आहे. तो मनोरूप, विज्ञानरूप आणि आनंदरूप होण्यास त्याला ज्या निराळ्या शरीराचा आश्रय करावा लागतो तें मानवी पुरुषाचें शरीर होय. या शरीरांत तो अन्नमयकोशाला अनुसरून वनस्पतिदेहाप्रमाणें सर्व छिद्रावाटें आकाश-रूपानें आंत शिरतो, तर प्राणमयकोशाला अनुसरून प्राणिदेहाप्रमाणें केवळ त्याच्या दोन पायांच्या अग्रांच्या वाटें तळाकडून ऊर्ध्व प्रवेश करतो. पण आतां मनोमय, विज्ञानमय आणि आनंदमय या कोश-त्रयाला अनुसरून मानवदेहांत ज्ञानाचें आश्रयस्थान जें महामस्तिष्क (Cerebrum) त्या मस्तिष्कांतील सीमानांच्या मधील पुरस्तालूंतून



पुरस्तालु-ब्रह्मरंध्र

आपला मार्ग काढतो. ही पुरस्तालु चार सीमानांच्या दरम्यान चतु-ष्कोनाकृति असते. सीमान किंवा सीमान्त हा मस्तिष्कांतील शिव-

जीवसृष्टींत वनस्पतिवर्ग, प्राणिवर्ग आणि मानववर्ग असे तीन एकावर एक जे उत्क्रांतीचे पर्याय आहेत त्यांत आत्म्याच्या 'सच्चिदानंद' गुणांचा यथानुक्रम विकास होतो. असा आत्मा वनस्पतिदेहांत कोणत्या द्वारानें प्रवेश करतो ? तर तेथें अमुक एक विशिष्ट द्वार नाहीं. वनस्पतींतील अनंत छिद्रावाटे तो विभु आत्मा आकाशाप्रमाणें त्यांत प्रवेश करीत असेल. कारण जगतांत जें जें कांहीं तप तपून त्यानें सृजन केलें त्या सर्वांत तो अनुप्रवेश करता झाला असें तैत्तिरीयोपनिषदांत म्हटलें आहे—" स तपस्तप्त्वा इद्ꣳ सर्वमसृजत । यदिदं किंच । तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत् । " वास्तविक रीत्या तो सर्वव्यापी असल्याकारणानें त्याचा प्रवेश कसला आणि निर्गम कसला ? तथापि आतां येथें प्राणिदेहांत प्राणोपाधिकाच्या योगें त्याचा वायूच्या रूपानें प्रवेश झाला असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. म्हणून मैत्र्यायण्युपनिषदांत म्हटलें आहे, " स वायुमिवाऽऽत्मानं कृत्वाऽभ्यन्तरं प्राविशत् । " पुनः प्राणिवर्गांत पशु आणि मानव असे भेद आहेत. मग ज्या रूपानें आणि ज्या मार्गानें तो पशुदेहांत प्रवेश करतो त्या च रूपानें आणि त्या च मार्गानें मानवदेहांत करतो कां ? तर नाहीं. पशूच्या देहांत तो सर्वसामान्यरीत्या कसा प्रवेश करतो तें मागें ऐतरेयारण्यकांत प्रसंगोपात्त सांगण्यांत आलें व आतां ऐतरेयोपनिषदांत तो मानवदेहांत कसा प्रवेश करतो तें सांगण्यांत येत आहे. ऐतरेयारण्यक हा ऋग्वेदाच्या ऐतरेय ब्राह्मणाचा परिशिष्टरूप भाग आहे आणि त्यांतील तीन अध्यायांत पांच खंड मिळून ऐतरेयोपनिषदाचा अन्तर्भाव आहे. अशा ऐतरेयारण्यकांत तो प्राण्याच्या ठायीं पादाग्रांतून प्रवेश करतो असें म्हटलें आहे— " तं प्रपदाभ्यां प्रापद्यत ब्रह्मोमं पुरुषं । " व असा तो पादाग्रांतून प्रवेश करून उत्तरोत्तर ऊरू, उदर, उरस् आणि शिरस् अशा ऊर्ध्वोर्ध्व इंद्रियांत शिरून संचार करतो व या प्रकारें संपूर्ण प्राणिदेहाला व्यापून

मन, बुद्धि व अहंकार या आपल्या तीन हस्तकांच्या द्वारें ज्ञानविज्ञानाच्या प्रांतांत खोल शिरून, तेथील सुकृतरसांत निमग्न करून आणि प्रज्ञानमय होऊन आत्मानंद वा ब्रह्मानंद यांत परिणति पावतो. अर्थात् मानवदेहांत त्याचा प्रवेश मस्तिष्कांतील एका ब्रह्मरन्ध्रावाटें व्हावा हें साहजिक आहे. म्हणून म्हटलें—

"सा एषा विदृतिर्नाम द्वास्तदेतन्नान्दनम् ।"

तें हें 'विदृति' नामक द्वार, तें हें 'नान्दन' होय.

अक्षि, श्रोत्र इत्यादि स्थानीं असणारे जे नेत्रकर्णादि इंद्रियभृत्यगण त्यांचा स्वामी देहांत प्रवेश करीत असतां तें विदारण पावलें म्हणून त्याला 'विदृति' हें नांव प्राप्त झालें, व शेवटीं देहावसानीं तो त्या च द्वारांतून ब्रह्मलोकाच्या आनन्दस्थानाकडे निर्गम पावतो म्हणून त्याला 'नान्दन' हें नांव मिळालें.

"तस्य त्रय आवसथास्त्रयः स्वप्ना अयमावसथोऽयमावसथोऽयमावसथ इति ।"

त्याचीं तीन आवसथें आहेत. तीं तीन स्वप्नें च होत. तें हें आवसथ, हें आवसथ, हें आवसथ.

आवसथ म्हणजे निवासस्थान. अशीं त्या आत्म्याचीं या देहांत त्याच्या जागृति, स्वप्न आणि सुषुप्ति या तीन अवस्थांना धरून तीन निरनिराळीं निवासस्थानें आहेत. तीं येथें जणु हस्ताग्रानें दर्शविलीं आहेत. जागृतीचें स्थान नेत्र, स्वप्नाचें कंठ आणि सुषुप्तीचें हृदय. 'नेत्रस्थं जागरितं विद्यात्कण्ठे स्वप्नं समादिशेत् । सुषुप्तं हृदयस्थं तु' असें ब्रह्मोपनिषदांत वचन आहे. ज्याप्रमाणें एखादा सार्वभौम राजा आपल्या प्रासादांत निरनिराळ्या काळच्या निरनिराळ्या वृत्तींना अनुरूप अशीं क्रीडामंदिरें निर्माण करतो त्या प्रमाणें या देहांत जीवेश्वराकरितां

णीच्या उभ्या आडव्या रेषा होत. त्यांना विदीर्ण करून ज्याअर्थी आत्मा देहांत प्रवेश करतो त्याअर्थी त्या स्थानाला ' विदृति ' हें नांव देण्यांत आलें आहे. हें च ब्रह्मरंध्र होय. तें ज्या पुरस्तात्‌ विदारण पावतें ती तालु (Anterior fontanelle) बालकाच्या जन्मकाळीं सहज विदारण होण्यासारखी अत्यंत मृदु आणि यलयलित असते. इंग्रजी भाषेंत तिला 'ब्रेग्मा' अशी संज्ञा आहे आणि तिचें रूप वरील आकृतीवरून चांगलें निदर्शनास येणार आहे. ही आकृति ज्या नासदीयसूक्तभाष्यांतून (उत्तरार्ध, प्रथम खंड, पृ. २३४ आ. १७६) येथें उध्दृत केली आहे तेथें तिचें पूर्ण विस्तारानें वर्णन आलें आहे. येथें आत्म्याला देहांत प्रवेश करण्यास मस्तकांतील समान विदारण करावयास लागतें असें म्हटलें आहे. हें विदारण कसें असेल ? तर ज्या प्रमाणें स्त्रीच्या अंडाशयांत रजोगोलकांतून परिपक्व झालेला अंडपिंड त्या अंडाशयाची कवची विदारण करून बाहेर पडतो त्या प्रमाणें असणार हें उघड आहे. फरक इतका च कीं एक आंतून बाहेर निघतो तर दुसरा बाहेरून आंत शिरतो. सारांश, वनस्पतिदेहांत आत्मा हा केवळ मूल चैतन्य प्रकट करीत असल्यामुळें तेथें शुद्ध अन्तर्वृद्धीच्या पलीकडे त्याची फारशी मजल जात नाहीं. म्हणून वनस्पतींचे देह इंद्रियरहित असतात. ते एका जागेवरून दुसऱ्या जागीं चळत नाहींत. त्यांचें अंकुरापासून तों शाखा, पर्ण, पुष्प, फलापर्यंत सर्व वर्धन एका जागेवर राहून होतें. म्हणून आत्मा हि तेथें सामान्यरीत्या आकाशवत्‌ सर्व छिद्रांवाटें अन्तःसंचार करतो. परंतु प्राणिदेहांत त्याचें प्राणनकर्म अनेक इंद्रियांच्या द्वारें वाढत असतें. असा प्राणी एका जागेवर बसून रहात नाहीं, तर सर्वत्र गमन करतो. म्हणून प्राणिदेहांत गमनक्रिया मुख्य आहे. अर्थात्‌ आत्मा हा तेथें प्राणरूपानें पादाग्रांच्या द्वारें प्रवेश करतो. शेवटीं मानवदेहांत तो नुसत्या इंद्रियकर्मांत च रममाण होत नाहीं तर

मन, बुद्धि व अहंकार या आपल्या तीन हस्तकांच्या द्वारें ज्ञानविज्ञानाच्या प्रांतांत खोल शिरून, तेथील सुकृतरसांत निमज्जन करून आणि प्रज्ञानमय होऊन आत्मानंद वा ब्रह्मानंद यांत परिणति पावतो. अर्थात् मानवदेहांत त्याचा प्रवेश मस्तिष्कांतील एका ब्रह्मरन्ध्रावाटें व्हावा हें साहजिक आहे. म्हणून म्हटलें—

"सा एषा विदृतिर्नाम द्वास्तदेतन्नान्दनम् ।"

तें हें 'विदृति' नामक द्वार, तें हें 'नान्दन' होय.

अक्षि, श्रोत्र इत्यादि स्थानीं असणारे जे नेत्रकर्णादि इंद्रियभृत्यगण त्यांचा स्वामी देहांत प्रवेश करीत असतां तें विदारण पावलें म्हणून त्याला 'विदृति' हें नांव प्राप्त झालें, व शेवटीं देहावसानीं तो त्या च द्वारांतून ब्रह्मलोकाच्या आनन्दस्थानाकडे निर्गम पावतो म्हणून त्याला 'नान्दन' हें नांव मिळालें.

"तस्य त्रय आवसथास्त्रयः स्वप्ना अयमावसथोऽयमावसथोऽयमावसथ इति ।"

त्याचीं तीन आवसथें आहेत. तीं तीन स्वप्नें च होत. तें हें आवसथ, हें आवसथ, हें आवसथ.

आवसथ म्हणजे निवासस्थान. अशीं त्या आत्म्याचीं या देहांत त्याच्या जागृति, स्वप्न आणि सुषुप्ति या तीन अवस्थांना धरून तीन निरनिराळीं निवासस्थानें आहेत. तीं येथें जणु हस्ताग्रानें दर्शविलीं आहेत. जागृतीचें स्थान नेत्र, स्वप्नाचें कंठ आणि सुषुप्तीचें हृदय. 'नेत्रस्थं जागरितं विद्यात्कण्ठे स्वप्नं समादिशेत् । सुषुप्तं हृदयस्थं तु' असें ब्रह्मोपनिषदांत वचन आहे. ज्याप्रमाणें एखादा सार्वभौम राजा आपल्या प्रासादांत निरनिराळ्या काळच्या निरनिराळ्या वृत्तींना अनुरूप अशीं क्रीडामंदिरें निर्माण करतो त्या प्रमाणें या देहांत जीवेश्वराकरितां

त्याच्या अवस्थात्रयाला धरून हीं तीन क्रीडास्थानें च आहेत. त्यांचें विस्तरशः वर्णन कैवल्योपनिषदांत आहे तें येणेंप्रमाणें:—

" स्त्र्यन्नपानादिविचित्रभोगैः स एव जाग्रत्परितृप्तिमेति ।
स्वप्नेपु जीवः सुखदुःखभोक्ता स्वमायया कल्पितविश्वलोके ॥
सुपुप्तिकाले सकले विलीने तमोभिभूतः सुखरूपमेति ।
पुनश्च जन्मान्तरकर्मयोगात्स एव जीवः स्वपिति प्रबुद्धः ॥
पुरत्रये क्रीडति यश्च जीवस्ततस्तु जातं सकलं विचित्रम् । "

—हा जीवात्मा जागृतावस्थेंत स्त्री, अन्न, पान इत्यादि नाना विचित्र भोगांनीं परितृप्ति पावतो. स्वप्नामध्यें तो स्वतःच्या मायेनें म्हणजे अनेक मनोपमनांच्या कल्पित कल्पनेनें विश्वलोक निर्माण करतो. गाढनिद्रेंत सकल जगाच्या विलीनकालीं तो तमानें पछाडला जाऊन सुखरूपतेला प्राप्त होतो. पुनः तो जीव जन्मान्तरयोगानें प्रबुद्ध असून हि स्वप्नांत उतरतो. असा जो तो पुरत्रयांत क्रीडा करतो त्यापासून हें संपूर्ण चित्रविचित्र जग निर्माण होतें. हें सृष्टीचें रसभरित वर्णन शुद्ध अहंनिष्ठ (Subjective) आहे हें निराळें सांगावयास नको च. येथें या सर्व उपनिषदांतून आत्म्याच्या जागृति, स्वप्न व सुपुप्ति या तिन्ही अवस्था एक च स्वप्नरूप मानल्या आहेत हें खरें. परंतु स्वप्न शब्दाचा अर्थ विवर्तवादी अद्वैतवेदान्ती करतात तसा जगदाभास नाहीं; तर मागें या शब्दाचा जो उलगडा केला आहे त्याप्रमाणें निर्द्वंद्व परमात्म्याच्या द्वंद्वमय सृष्टींत जागृति आणि सुपुप्ति या दोन विंदुरूप कोटींना जोडणारी जी मधली एक च एक रजोगुणात्मक अखंड रेषा तो होय, यांत किमपि संदेह नाहीं. सायणाचार्यांनीं आपल्या आरण्यकभाष्यांत आत्म्याच्या एका जन्मांतील दैनंदिन व्यवहारजन्य संसार आणि जन्मान्तरस्वीकारजन्य संसार असें संसाराचें द्विविधत्व सांगून दैनंदिन संसाराला धरून नेत्र, कंठ, हृदय हीं तीन आवसथें आहेत तर

जन्मान्तर संसाराला धरून 'पितृमातृस्वीयशरीराणि' अशीं तीन निराळीं आवसथें दर्शविलीं आहेत तीं आनुवंशिकशास्त्राच्या दृष्टीनें विचारांत घेण्यासारखीं आहेत. एवंगुणविशिष्ट जीवात्म्याला मानवी देहांत प्रवेश मिळाल्यानंतर तेथें तो ज्ञानसंपन्न होत्साता ब्रह्माला कसा जाणतो हें आतां पुढें सांगतात.

"स जातो भूतान्यभिव्यैख्यत्किमिहान्यं वावदिषदिति स एतमेव पुरुषं ब्रह्मततममपश्यत् ।"

तो जीवात्मा जन्म पावल्यानंतर आकाशादिभूतमात्राचें ज्ञान प्राप्त करून घेतां झाला आणि ह्या जगतांत ब्रह्मावांचून अन्य कोण आहे असें मी म्हणूं ? या प्रकारें हा च देहाला व्यापून असणारा आत्मपुरुष संपूर्ण जगताला व्यापून उरणारें ब्रह्म आहे असें पाहतां झाला.

आत्म्याला ज्ञानप्राप्तीकरितां इहलोकांत उतरून जीवदेहाचा आश्रय केल्याखेरीज गत्यंतर नाहीं. पुनः तो जीवदेह मानवेतर प्राण्याचा असून चालणार नाहीं, इतकें च नाहीं तर मानवस्त्रीचा हि असून चालणार नाहीं; तर तो मानवपुरुषाचा च पाहिजे. अशा देहांत जन्म घेऊन तो आत्मा जेव्हां सांख्यवैशेषिकन्यायमीमांसादि शास्त्रांचें योग्य अध्ययन करील तेव्हां च त्याला आकाशादि भूतमात्राचें यथार्थ ज्ञान होईल. तो या शास्त्रांना बाजूला टाकून जर केवळ योगसाधन करीत राहिला आणि त्यांत जरी त्यानें ऋतंभरेपर्यंत मजल मारली तरी त्याला भूतज्ञान होणार नाहीं हें खास. योगाच्या आसनावर चित्तवृत्तिविरोधानें तो जगताच्या व्यवहारापासून दूर दूर जाईल व त्या ज्ञानानुभवाला पारखा होईल. म्हणून त्यानें योगासन राखून यागाच्या भूमीवर उतरलें पाहिजे. यज्ञभूमीवर त्याच्या सर्व उच्चोच्च कामना सुफलित होऊन त्याला जगताचा व्यवहार कळेल आणि व्यष्टिसमष्टींच्या अंगांगीभावांत निष्कामत्वानें ब्रह्मसिद्धि होत जाईल. या प्रकारें आत्म-

कैवल्य आणि ब्रह्मनिर्वाण यांच्या योगयुक्त आणि यागयुक्त उभय मार्गांत राहिल्यानें त्याला शेवटीं सर्वदर्शनांचा समन्वय करणारें जें वेदान्तशास्त्र त्यांत 'अहंब्रह्मास्मीति' स्वरूपाचें ज्ञान प्राप्त होईल यांत कांहीं संशय नाहीं. हें ज्ञान विज्ञानसहित म्हटलें म्हणजे तें कर्माभियुक्त आहे. तें च सुकृत. तो च रस. त्यांतील आनंद हा च ब्रह्मानंद. असें ब्रह्मदर्शन कर्मभूमीवर साक्षात् झाल्यानें तो आत्मा 'इदंद्र'पदाला कसा पोंचतो तें पुढें दर्शवून हा तिसरा खंड संपविला आहे.

"इदमदर्शमितीदमदर्शमितीदमदर्शमिति तस्मादिदन्द्रो नामेदन्द्रो ह वै नामतमिदन्द्रं सन्तमिन्द्र इत्याचक्षते परोक्षेण परोक्षप्रिया इव हि देवाः परोक्षप्रिया इव हि देवाः॥" इति तृतीय खंडः॥

हें मीं पाहिलें, हें मियां पाहिलें, हें म्यां पाहिलें. म्हणून मला 'इदंद्र' नांव मिळालें. इदंद्र हें च खरें नाम. असें इदंद्र हें नाम असतांना परोक्षार्थानें त्याला 'इंद्र' म्हणतात. कारण देव हे परोक्षप्रिय आहेत, देव परोक्षप्रिय आहेत.

जसा मनुष्य तसे देव. ज्याप्रमाणें मनुष्य हा आपलीं रामकृष्णादि मुख्य नांवें बाजूला ठेवून आचार्य, महाराज, दीक्षित, पंडित इत्यादि परोक्ष नांवांनीं संबोधून घेण्यांत आनंद मानतो त्या च प्रमाणें देव हि परोक्षनामांत आनंद मानतात. म्हणून च वेदांतील देवांचा राजा जो इंद्र त्याचें मूळचें खरें नांव इदंद्र असतां तो आपणास इंद्र म्हणवून घेतो. आतां हें इदंद्र नांव तरी कसें बनलें? तर आत्म्यानें 'इदं आदर्शम' असा जो त्रिवार शब्द प्रयोग केला त्यांतील अक्षरांवरून, हें उघड आहे. उपनिषत्काराची ही एक इंद्र शब्दावर कोटी आहे इतकें च. वास्तविक रीत्या परमेश्वर हा निर्नाम आहे, कारण निर्गुण निराकार आहे. अर्थात् तो सर्वगुणसंपन्न आहे म्हणून कोणत्या

हि गुणवाचक नांवाला पात्र आहे. वेदांतील देवांचीं सर्व च नांवें अशीं गुणदर्शक आहेत. उदाहरणार्थ, अग्नि म्हणजे गतिमान् होणारा देव, विष्णु म्हणजे सर्व व्यापन करणारा देव, सूर्य म्हणजे जगताची प्रसूति करणारा देव, ब्रह्म म्हणजे वृद्धि पावणारा देव इत्यादि. येथें तिसरा खंड समाप्त झाला.

चौथ्या खंडांत आत्म्याच्या पुनर्जन्माचा विचार निराळ्या दृष्टीनें करण्यांत आला आहे. पिता, माता, आत्मा, संयोग, रस आणि मन या सहा भावांपैकीं स्वात्म्यापुरता विचार गेल्या खंडांत झाला. असा आत्मा गर्भप्रसूतीनंतर नासिकेवाटे प्राणप्रवेशाबरोबर मस्तकांतील सीमान् विदारण करून त्या विदृतीच्या द्वारें देहांत प्रवेश करतो व आपल्या जागृति, स्वप्न आणि सुषुप्ति या तीन अवस्थांना अनुसरून देहांतील नेत्र, कंठ, आणि हृदय हीं तीन आवसथें आक्रमण करतो म्हणून म्हटलें. आतां यापुढें जन्मान्तराच्या दृष्टीनें पितृशरीर, मातृशरीर आणि स्वशरीर अशीं निराळीं तीन आवसथें घेऊन आनुवंशाचा विचार करण्यांत आला आहे आणि त्यांत पिता आणि पुत्र यांचा संबंध दर्शविला आहे.

"पुरुषे ह वा अयमादितो गर्भो भवति यदेतद्रेतः ॥"

मूळारंभीं हा पुरुषाचे ठिकाणीं गर्भ बनतो. असा जो गर्भ तें च रेत होय.

मानवी पुरुषाचे ठिकाणीं जें मूळ रेत तयार होतें त्यांत च हा जीव गर्भरूपानें प्रविष्ट होतो. असा तो कोठून तरी स्वर्गांतून वा नरकांतून आपल्या पापपुण्याचा झाडा देऊन मृत्युलोकांत पुनर्जन्म घेण्याकरितां जों सज्ज झालेला असतो तो पर्जन्यवृष्टीच्या द्वारें भूमीवर उतरून व्रीहियवादि धान्य कणांत शिरतो व अन्नरूपानें पितृदेहांत प्रवेश करून आणि जठरांतील पंचाग्नीच्या दिव्यांतून बाहेर पडून रक्तमांसाबरोबर रेतावस्थेला प्राप्त होतो. अशी ही पितृदेहांतील शुक्राच्या

रेतजंतूंतील जीवात्म्याच्या प्रवेशाची उपपत्ति आहे. येथें नवीन जन्मास येणाऱ्या जीवात्म्याचा पुरुषदेहांतील रेतजंतूवर इतक्या दूरान्वयानें परिणाम घडत असतो असें मानल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. पुनः येथें एका च विशिष्ट रेतजंतूच्या द्वारें हा गर्भसंभव घडून येतो कां हल्लींच्या नवीन संशोधनाप्रमाणें संगमकार्यांत पुरुषदेहांतून जें रेतोत्सर्जन होतें त्या संपूर्ण रेताच्या केवळ दीक्षेनें तो स्त्रीदेहांतील अंडपिंडांत वाढीस लागतो हा एक प्रश्न आहे. आणि शिवाय हें रेत पुरुषदेहामध्यें एका वृषणाचे ठायीं तयार झालेलें असतें कां तो देहाच्या संपूर्ण अंगांगांतील प्रस्रवणाऱ्या रसाचा परिपाक असतो हा दुसरा प्रश्न आहे. प्राचीन आर्यभैषज्यानें आणि कामशास्त्रानें केवळ अध्यात्मशास्त्राला अनुसरून या दोन्ही प्रश्नांचा निकाल आस्तिपक्षानें केला आहे हें निराळें सांगावयास नको च.

" तत्स्त्रिया आत्मभूयं गच्छति यथा स्वमङ्गं तथा तस्मादेनां न हिनस्ति । "

तें रेत स्त्रीचे ठायीं इतकें आत्मभूत होतें कीं जसें तिचें स्वतःचें अंग च. म्हणून तें तिला अपायकारक होत नाहीं.

स्त्रीयोनींत प्रविष्ट झालेलें पुरुषाचें रेत केवळ तिच्या गर्भाशयांत शिरून अंडपिंडाशीं संलग्न होत्सातें गर्भाला प्रेरणा करतें इतकें च नाहीं तर तिच्या संपूर्ण रक्तांत संपृक्त होऊन त्यावर आपली छटा उमटवितें असें गर्भविज्ञानशास्त्र सांगतें. अर्थात् तें एखाद्या उदरलग्नव्रणाप्रमाणें तिला पीडा करितें असें कव्हां हि म्हणतां येणार नाहीं. उलट त्यायोगें त्या स्त्री-पुरुषांतील उपकार्योपकारकभाव दृढ होत जातात. म्हणून म्हटलें—

" सास्यैतमात्मानमत्र गतं भावयति सा भावयित्री भावयितव्या भवति । "

ती आपल्या ठायीं प्राप्त झालेल्या त्याच्या ह्या आत्म्याला भावून घेते. म्हणून ती भावयित्री त्याजकडून भावयिली जाते.

तीं गर्भवती पत्नी आपल्या ठायीं रेतसिंचन करणाऱ्या त्या आपल्या पतीच्या गर्भस्थ आत्म्याचें चांगल्या प्रकारें संगोपन करिते. आणि अशी ती त्या आत्म्याची संभावना करते म्हणून त्या पतीकडून अन्नपानवस्त्रालंकारांनीं यथायोग्य संभाविली जाते. पुनः तीं उभय मातापितरें त्या बालकाला कसें वागवितात ? तर—

"तं स्त्री गर्भं बिभर्ति सोऽग्र एव कुमारं जन्मनोऽग्रेऽधि भावयति।"

स्त्री त्या गर्भाला धारण करते, आणि तो पिता त्या कुमाराचें जसें जन्मापूर्वी संगोपन करतो तसें जन्मानंतर तर अधिक च काळजीपूर्वक वर्धन करतो. हें वर्धन जातकर्म, नामकरण इत्यादि नाना शास्त्रीय व लौकिक संस्कारांनीं युक्त असतें.

"स यत्कुमारं जन्मनोऽग्रेऽधिभावयत्यात्मानमेव तद्भावयति।"

तो जें कुमाराचें जन्मल्यानंतर आधिक्यानें वर्धन करतो तें त्याचें स्वतःचें च वर्धन असतें.

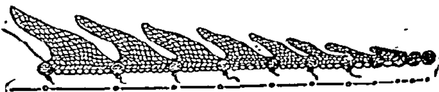
येथें मानवी पुरुषाचा एकंदर प्राणिसृष्टीवर महान् विजय दर्शविला आहे. मानवेतर प्राणिसृष्टींत मादी आपल्या पिलावर जसें प्रेम करते तसा नर करीत नाहीं. किंबहुना पुष्कळ जातींत नर हा त्या प्रजेचा शत्रू असतो आणि त्याच्या अतिक्रमणापासून मादीला आपल्या पिलांचें रक्षण करावें लागतें. तशी च स्त्री ही आपल्या प्रजेवर जसें प्रेम करते तसें नरावर करीत नाहीं ती नराचा उपयोग आपल्या उपभोगापुरता करून घेते इतकें च. बाकी त्याची तिला ओळख हि रहात नाहीं. हा शुद्ध नैसर्गिक नियम होय. मानव आपल्या कलेनें जो या निसर्गावर विजय मिळवितो तो हा च. यांत मानवी स्त्री आपल्या पतीवर इतकें प्रेम करिते कीं, त्याच्या मरणोत्तर त्याच्या चितेवर सती

जाण्यास तयार होते. तर मानवी पुरुष आपल्या प्रजेवर इतकें प्रेम करितो कीं, तिच्या जन्मोत्तर हा आपला च पुनर्जन्म आहे असें मानून तिच्या वर्धनांत आपल्या आयुष्याची इतिकर्तव्यता समजतो. याचें कारण उघड आहे. प्रजा संपादण्यांत जगताचें सातत्य राहतें आणि त्यांत च आत्म्याचें अमरत्व सिद्ध होतें. 'प्रजामनुप्रजायसे तदु ते मर्त्यामृतम्'= हे मर्त्य प्राण्या प्रजेमागून प्रजा निर्माण करण्यांत तुझें अमरत्व आहे, अशी तैत्तिरीय श्रुति आहे. तथापि हें ज्ञान एका मानवाला च प्राप्त होणें शक्य आहे. म्हणून म्हटलें—

"एषां लोकानां संतत्या एवं संतता हीमे लोकाः।"

ह्या लोकांच्या संततीच्या योगें च केवळ हे लोक या प्रकारें संतत राहतात.

मानवजातीचें सातत्य एकापुढें एक पुत्रपौत्रप्रपौत्रादि: प्रजा निर्माण करून कायम राहतें आणि त्यांत च जगताचें अखंडत्व सिद्ध होतें. अर्थात् हा नियम केवळ एका मानवजातीपुरता च नाहीं तर संपूर्ण जीवसृष्टीची सांखळी अगदीं मूळ निरिंद्रिय एकपिंडात्मक जीवदेहापासून तों मानवासारख्या परमोच्च प्राण्यापर्यंत ह्या एकापुढें एक प्रजाजननानें च अविच्छिन्न राहिली आहे. ही गोष्ट गेडीज् आणि थॉमसन् या शास्त्रज्ञद्वयानें आपल्या 'लिंगाची उत्क्रांति' (Evolution of sex) नामक ग्रंथांत पुढील आकृतीच्या द्वारें फार चांगली विशद केली आहे:—



ह्या आकृतींत उजवीकडून डावीकडे मूळ एकपिंडात्मक निकृष्ट जीवदेहापासून उत्तरोत्तर उच्चोच्च प्राणिदेहाची रचना कशी होते ती

दर्शविली आहे. मूळ निरिंद्रिय साधा पिंडाकार जीवदेह हा आपल्या च ठिकाणीं पोषणानें वृद्धि पावून फुटतो. आणि ते दोन्ही पिंड सारखें जीवकर्म चालवितात. त्यांत कोणी मृत्यु पावत नाहीं. ते सर्व च जीव अमर असतात. त्यानंतर हळुहळु अनेकपिंडात्मक सेंद्रिय जीवदेहांची निर्मिति होऊं लागते. तींत श्रमविभागाचे तत्त्वावर इंद्रियांची रचना घडते. तींत ज्या विशिष्ट स्थानीं जननेंद्रियाची स्फुटता होते तेथें प्रथम लिंगविभाग नसतो. अर्थात् तेथें प्रजोत्पादन असंयोगज असतें. पुढें आस्ते आस्ते लिंगविभाग पूर्ण झाल्यावर एक पुरुषदेह आणि एक स्त्रीदेह संगत होऊन प्रजननकार्य करूं लागतात. स्त्रीदेहांतील अनेक अंडपिंडांपैकीं एक पिंड आणि पुरुषदेहांतील अनेक रेतपिंडांपैकीं एक पिंड यांचा संयोग घडून नवीन देह निर्माण होतो व तो मागल्या मातापित्यांच्या देहांना जरी मृत्यू आला तरी त्यांचें कार्य आपल्या शिरावर घेऊन पुढें चालवितो. येथें सदर आकृतींत वरच्या बाजूला उच्चोच्च रूपांचे स्त्रीदेह दर्शविले असून त्यांतील अनेक प्रजनक पिंडांपैकीं एका पिंडावर खालच्या पुरुषदेहांतील रेतजंतूचा कसा संस्कार होतो तो दाखविला आहे. यारीतीनें प्रजेच्या द्वारें मर्त्य देहाचें अमरत्व जीवसृष्टींतील एका च जातींत नाहीं तर संपूर्ण जीवोत्क्रांतींत च अविच्छिन्न कसें राहतें तें सदर आकृतीच्या योगें चांगलें दिग्दर्शित झालें आहे.

" तदस्य द्वितीयं जन्म । "

तो ह्याचा दुसरा जन्म होय.

आत्म्याचा पहिला जन्म पित्याच्या वृषणदेहांत रेताच्या ठायीं होतो आणि नंतर त्या रेताच्या संस्कारानें बनलेल्या गर्भापासून उत्पन्न होणाऱ्या पुत्राचे ठिकाणीं त्याचा दुसरा जन्म होतो. येथें पिता आणि पुत्र या दोघांच्या आत्म्याची एकत्र सांगड होते इतकें च नाहीं तर

त्यांत मातेच्या हि आत्म्याची भर पडते. अर्थात् येथें मुख्य जीवात्मा हा पुत्राचा तो स्वतंत्र आहे. तो बाहेरून येतो आणि ह्या नवीन देहाच्या उत्पत्तीबरोबर विद्दतीच्या द्वारें त्या ठिकाणीं प्रवेश करतो. अशा जीवात्म्याला अनुरूप मातापित्यांच्या शुक्रशोणितापासून जी देहाची सिद्धि होते त्या देहाच्या द्वारें मातापित्यांच्या आत्म्यांची त्याला उपचारित्वानें जोड मिळते. यांतच खरें आनुवंशिकत्वाचें बीज आहे. त्या योगें पुत्राच्या डोक्यावर जें पितरांचें ऋण येऊन पडतें तें पुढें दर्शविण्यांत आलें आहे.

"सोऽस्यायमात्मा पुण्येभ्यः कर्मभ्यः प्रतिधीयते।"

तो याचा हा आत्मा पुण्य कर्मांच्या ठिकाणीं प्रतिनिधीत्व पावतो. पुत्र हा पित्याचा दुसरा आत्मा पित्याचीं पुण्यकर्में आपल्या शिरावर घेऊन तीं यथायोग्य पाळतो व या प्रकारें तो त्याचा खरा प्रतिनिधी होतो.

"अथास्यायमितर आत्मा कृतकृत्यो वयोगतः प्रैति।"

तदनंतर याचा हा इतर आत्मा कृत्यकृत्य होत्साता वयोवृद्ध होऊन देहाला सोडून जातो.

पित्याचा स्वतःचा मूळ आत्मा पुत्रात्म्याचे ठायीं सर्व पुण्यकर्मांचा भार टाकून आणि या प्रकारें कृतकर्तव्य होऊन वृद्ध होत्साता देह सोडून जातो व पुढील नवीन जन्म घेण्याच्या मार्गाला लागतो.

"स इतः प्रयन्नेव पुनर्जायते तदस्य तृतीयं जन्म।"

तो या देहांतून प्रयाण करून जो पुनर्जन्म पावतो तो याचा तिसरा जन्म.

तो पिता वृद्ध होत्साता सर्व धार्मिक व लौकिक संसाराचा पसारा पुत्राचे स्वाधीन करून आपण देह सोडून जातो व पुढें लिंगदेहाच्या आश्रयानें जो पुनः दुसऱ्या आईबापांच्या पोटीं पुत्ररूपानें

जन्म घेतो तो त्याचा तिसरा जन्म म्हटला आहे. म्हणजे एक जन्म स्वतःच्या देहांत पुत्रोत्पत्तीला कारणीभूत होणाऱ्या रेताच्या ठायीं, दुसरा जन्म त्या रेताच्या साहाय्यानें जायेच्या पोटीं उत्पन्न झालेल्या कुमाराच्या ठायीं, व तिसरा जन्म देह विसर्जनानंतर स्वतंत्र रीतीनें निराळ्या आईबापांच्या ठायीं, मिळून हे तीन जन्म प्रत्येक मानवी जीवात्म्याच्या पाठीस लागले आहेत. असे जन्म पाहिजे तर दुसऱ्या बाजूनें मोजतां येण्यासारखे आहेत. पहिला जन्म आपला स्वतःचा आपल्या आईबापांपासून म्हटला तर दुसरा जन्म जायेच्या ठायीं गर्भाचें आधान करणाऱ्या आपल्या रेतामध्यें व तिसरा जन्म जायेपासून उत्पत्ति पावलेल्या पुत्रामध्यें समजण्यास कांहीं हरकत नाहीं. अशी ही मुख्य जीवात्म्याच्या पुनर्जन्माला धरून दुसऱ्या दोन अंशभूत आत्म्यांच्या जन्मान्तरांची एक च एक अविच्छिन्न सांखळी आहे. तींत माता आणि पिता या उभय वंशांच्या गुणावतरणांत आत्म्याच्या विशिष्ट गुणांची भर पडून पुढील गुणविकासांत जसें एका बाजूनें वंशाचें उद्धरण आहे तसें दुसऱ्या बाजूनें आत्म्याचें उद्धरण आहे हें निराळें सांगावयास नको च.

आतां एक देह सोडल्यानंतर जीवात्मा दुसऱ्या देहांत प्रवेश करून पुनर्जन्माला येईपर्यंत मधला काळ कोठें व कसा घालवितो हा प्रश्न आहे. याला दोन उपपत्त्या आहेत—(१) तो एका देहाचें विसर्जन करून लागली च दुसऱ्या देहांत प्रवेश करतो; किंवा (२) तो देहविसर्जनोत्तर निरानिराळ्या स्वर्गनरकादि लोकांचा आश्रय करून व आपल्या पुण्यपापांचा झाडा देऊन कालांतरानें मृत्युलोकीं दुसऱ्या जन्मांत येतो. तथापि हा मधला काळ जास्तींतजास्त किती असतो ? शिवाय तो देहविसर्जन व देहप्रवेश कसा व केव्हां करतो व गर्भावस्थेंत कोणत्या स्थितींत राहतो ? हे हि त्यांतून उपस्थित होणारे दुसरे प्रश्न

आहेत. बृहदारण्यकोपनिषदांत देहाच्या मरणाच्या वेळेचें आत्म्याचें विस्तारपूर्वक मोठें रसभरित वर्णन करण्यांत आलें आहे. त्यांत म्हटलें आहे, जेव्हां देह क्षीण होऊन आत्मा वलरहित संमूढ होत जातो तेव्हां वागादि सर्व इंद्रियें त्याच्या पुढें चालूं लागतात. त्या सर्वांना एकत्र करून हा आत्मा हृदयाचे ठिकाणीं येऊन वसतो. मग तेथून चाक्षुष पुरुष म्हणजे चक्षूच्या ठिकाणीं अधिष्ठित असलेली आदित्यरूप देवता आपल्या मूळ ठिकाणीं प्रयाण करते. तेव्हां साहजिक च हा आत्मा 'अरूपज्ञ' वनतो म्हणजे याला रूप ओळखण्याचें ज्ञान रहात नाहीं. या प्रकारें दोहोत्क्रमणाचे वेळीं सर्व इंद्रियें त्याचे ठिकाणीं एकवटलीं आणि तेथील पुरुष परत आपआपल्या मूलस्थानीं गेले म्हणजे या आत्म्याला दिसत नाहीं, वास घेतां येत नाहीं, ऐकतां येत नाहीं, मनन करतां येत नाहीं, स्पर्श करतां येत नाहीं, जाणतां येत नाहीं, अशी लौकिकांत त्याची स्थिति दिसून येते. आतां मरणसमयीं त्याच्या हृदयाचा अग्रभाग प्रकाशित होतो आणि त्या निर्गमद्वारांतून हा आत्मा निष्क्रामण पावतो. क्वचित् तो चक्षु, किंवा मस्तक किंवा इतर शरीर-देश यांतून ही उत्क्रमण करतो. तो उत्क्रांत झाल्यावर त्याचे मागोमाग प्राणाचें उत्क्रमण होतें. मुख्य प्राण निघून गेल्यावर वाकीचे सर्व प्राण एकामागून एक प्रयाण करतात. हा आत्मा 'सविज्ञान' म्हणजे वासनारूप सर्व विशिष्ट ज्ञानानें युक्त असा असतो आणि सविज्ञान च तो निर्गमन करतो. तो गेला म्हणजे त्याच्या वरोवर सर्व च विद्या, कर्म आणि पूर्वप्रज्ञा म्हणजे पूर्वानुभव निर्गम पावतात. (बृ०उ० ४.४.१-२)

या प्रकारें देहोत्क्रमणाचे वेळीं प्रथम आत्मा देहांतून वाहेर जातो आणि नंतर प्राण देहाला सोडतात. प्राण गेल्यावर मागाहून आस्ते आस्ते जीवदेहांतील सर्व पिंड देहांतून जीवाचें म्हणजे चैतन्य-शक्तीचें निर्गमन होतें. या च आनुपूर्वीनें देहप्रवेशनाचे वेळीं अगोदर

जीव नंतर प्राण आणि शेवटीं आत्मा असा क्रम दिसून येतो. जीव-विज्ञानशास्त्रान्वयें मूळ मातृशक्तीनें अन्वित अंडपिंड आणि पितृशक्तीनें अन्वित रेतपिंड या दोन जीववान् पिंडांच्या संयोगांत जो जुगट बनतो तो प्राणिदेहाचा मूल घटक होय. तो यद्यपि जीववान् असला तरी स्वतंत्रपणें प्राणवान् नसतो. अर्थात् तो स्वतंत्ररीत्या आत्मवान् नसतो हें निराळें सांगावयास नको च. त्यांतील प्राण मातेच्या रक्तांत असतो व आत्मा मातापित्यांच्या देहांतून अंशमात्रानें उतरलेला असतो. अशा जुगटापासून विभजनानें जे असंख्य पिंड निर्माण होतात ते हि सर्व जीववान असतात. अशा परार्धावारी जीवपिंडांच्या एकत्रीकरणांत जो उच्च देह बनतो तें एक पिंडग्राम च तयार होतें. या पिंडग्रामाची रचना मातेच्या पोटांत दहा महिने चाललेली असते. त्यांत बहुधा सर्व इंद्रिय-रचना सातव्या महिन्यापर्यंत परिपूर्ण होऊन पुढें त्या देहाला उत्तम कार्यक्षम होण्यासाठीं दृढता येत असते. या कालांत मूळ पिंडोद्भेदना-नंतर जें त्वक्सृजन आणि इंद्रियोत्पादन चालतें त्यांत प्रथम गर्भाच्या कललावस्थेंतून बुद्बुदावस्था, तींतून जाठरीयावस्था, नंतर औदरीया-वस्था, पुढें अक्षदंडधारी अवस्था अशी देहाची उच्चोच्च अवस्थांतरें होत शेवटीं मस्तिष्काचा पुरोर्ध्वभाग तयार होतो आणि तेथें च आत्म्याला देहांत प्रवेश करण्यास मार्ग बनतो. अर्थात् तावत्कालपर्यंत तेथें देहांत जीवात्म्याचा निवास नसतो. खरें च आहे. जावत्कालपर्यंत घर बांधणें चाललें असतें तावत्कालपर्यंत मालक तें बाहेरून अवलोकन करीत असतो, इतकें च. त्याला आंत जाऊन स्वस्थचित्त होण्यास त्याची बांधणी पुरी व्हावी लागते. म्हणून च जेव्हां गर्भावस्थेंत सर्व इंद्रियांनीं युक्त असा देह परिपूर्ण होत्साता दृढता पावून योग्य समयीं मातेच्या उदरांतून बाहेर पडतो तेव्हां तेथें प्रथम पंचप्राण नासिकेच्या वाटें आंत शिरून फुप्फुसांना चलन देतात आणि त्यांच्या मागोमाग सर्व इंद्रिय-

देवता आपआपल्या स्थानीं विराजमान होऊन शेवटीं आत्मा त्या ठिकाणीं ब्रह्मरंध्राच्या द्वारें आपला प्रवेश करून घेतो.

आतां हा जीवात्मा एक देह सोडल्यानंतर लागली च तावडतोब दुसऱ्या देहाचा आश्रय करतो कां कालांतरानें करतो या बद्दल बृहदारण्यकोपनिषदांत दोन उपपत्त्या आल्या आहेत—(१) "तद्यथा तृणजलायुका तृणस्यान्तं गत्वाऽन्यमाक्रममाक्रम्याऽऽत्मानमुपसꣳहरत्येवमेवायमात्मेदꣳ शरीरं निहत्याविद्यां गमयित्वाऽन्यमाक्रममाक्रम्याऽऽत्मानमुपसꣳहरति।"—तो हा जीवात्मा जशी एखादी तृणावरची जळू तृणाच्या टोंकावर जाऊन प्रथम आपल्या पुढल्या अंगांनीं दुसऱ्या तृणावरील मार्गाचा आश्रय करिते आणि नंतर आपल्या मागल्या अंगांचा उपसंहार करिते त्या च प्रमाणें हा आत्मा हि हें शरीर सोडून आणि अविद्येला घालवून अन्य शरीराचा मार्ग धरतो आणि आपला उपसंहार करून घेतो. म्हणजे येथें एक देह सोडल्यावरोवर तत्काळ तो दुसऱ्या देहांत प्रवेश करतो. असा कीं, अगोदर पुढील देहाचा आश्रय करून नंतर मागील देहांतील इंद्रियादींना आपल्या ठायीं खेंचून घेतो. किंवा (२) "तद्यथा पेशस्कारी पेशसो मात्रामपादायान्यन्नवतरं कल्याणतरꣳ रूपं तनुत एवमेवायमात्मेदꣳ शरीरं निहत्याविद्यां गमयित्वाऽन्यन्नवतरं कल्याणतरꣳ रूपं कुरुते पित्र्यं वा गान्धर्वं वा दैवं वा प्राजापत्यं वा ब्राह्मं वाऽन्येषां वा भूतानाम्।"—जसा एखादा सुवर्णकार सुवर्णाचा तुकडा घेऊन त्याचें दुसरें नवीन सुंदर रूप बनवितो त्या प्रमाणें हा जीवात्मा हें पहिलें शरीर टाकून देऊन आणि अविद्येला पळवून लावून दुसरें नूतन अधिक श्रेयस्कर पितरांचें वा गंधर्वांचें वा देवांचें वा प्रजापतीचें वा ब्रह्माचें वा इतर भूतांचें रूप तयार करतो. अर्थात् येथें तो जीवात्मा पुनर्जन्मानें दुसऱ्या देहांत प्रवेश करीत नाहीं तर देवगंधर्वादि इतर कल्याणप्रद लोकांत जाऊन

तेथें आपल्याला अनुरूप पुण्यस्थान प्राप्त करून घेतो. यांत हि पुनः दोन पक्ष आहेत—(१) अशा पुण्य लोकांत जाऊन व तेथें पुण्याचें फल भोगून 'क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति' या न्यायानें पुनरपि कर्मभूमींत पुनर्जन्मानें अवतरणें; किंवा (२) पुनर्जन्म न पावतां तसें च पुढें ब्रह्मापर्यंत जाऊन पोंचणें. जो आत्मा पुण्यफल भोगल्यानंतर पुनर्जन्म पावतो तो आपल्या कामनेप्रमाणें पुनः पुनः या चक्रांत फेऱ्या घालीत राहतो, व जो अकामयमान होऊन जातो तो या नर-देहांत च अंतिम ब्रह्मपद प्राप्त करून घेतो. म्हणून सदर उपनिषदांत पुढें म्हटलें:—

"तो हा आत्मा ब्रह्म होय. हा विज्ञानमय, मनोमय, प्राणमय चक्षुर्मय, श्रोत्रमय, पृथिवीमय, आपोमय, वायुमय, आकाशमय, तेजोमय—अतेजोमय, काममय—अकाममय, क्रोधमय—अक्रोधमय, धर्ममय—अधर्ममय असा पूर्णपणें सर्व द्वंद्वमय, इदंमय व अदंमय म्हणजे साक्षात् दिसणारा आणि न दिसणारा असा प्रत्यक्षमय आणि परोक्षमय आहे.तो जें करतो, जें आचरितो तसा होतो. जर त्यानें साधु आचरिलें तर साधु होतो, पाप आचरिलें तर पाप्मा होतो. तो पुण्यकर्मानें पुण्यशील होतो, पापकर्मानें पापी बनतो. म्हणून च 'हा पुरुष काममय आहे' असें म्हणतात. तो जशी कामना धरील तसा निश्चय करील, जसा निश्चय करील तसें कर्म आचरील, व जसें कर्म आचरील तसें फळ भोगील. याला आधार श्लोक—'आसक्ति जाणण्याचें चिन्ह जें मन तें ज्या ठिकाणीं आसक्त झालें असेल त्या ठिकाणीं हा आत्मा कर्मांबरोबर तेथें च जातो म्हणजे तें च फल पावतो'—असा हा आत्मा या लोकीं जें कांहीं कर्म करतो त्याचें फल दुसऱ्या लोकीं भोगल्यानंतर त्या लोकाहून परत या लोकीं पुनः कर्म करण्याकरितां येतो. अशी ही कामयमान पुरुषाची गति होय. उलट जो अकामयमान असतो तो

'अकाम' म्हणजे ज्याला काम नाहीं असा, 'निष्काम' म्हणजे ज्याचा काम निर्गत झाला आहे असा, 'आप्तकाम' म्हणजे ज्याचा काम साधला आहे असा, व 'आत्मकाम' म्हणजे ज्याचा काम आत्म्याच्या ठिकाणीं विलीन झाला आहे असा म्हटला आहे. त्याचे प्राण उत्क्रमण पावत नाहींत. तो ब्रह्मरूप होत्साता ब्रह्माप्रत जातो. याला आधार पुढील श्लोक आहे—'जेव्हां याच्या हृदयांत ठाण मांडून बसलेला सर्व काम गळून जातो तेव्हां हा मर्त्य म्हणजे मानवप्राणी मृत्युरहित होतो आणि ब्रह्माप्रत जातो.'—ज्याप्रमाणें वारूळामध्यें सापानें टाकलेली कात असते त्याप्रमाणें हें शरीर मृत झालें म्हणजे होऊन जातें. अशा शरीराहून भिन्न व मृत्युरहित जो प्राण तें च ब्रह्म होय, तें च तेज होय" (बृ० उ० ४.४. ५—७).

या प्रकारें बृहदारण्यकोपनिषदांत देह सोडल्यानंतर आत्म्याच्या पुनर्जन्म पावण्यासंबंधीं आणि पुनर्जन्म न पावण्यासंबंधीं दोन दोन उपपत्त्या देण्यांत आल्या आहेत. पुनर्जन्मासंबंधीं दोन उपपत्त्या म्हणजे (१) देह सोडल्यानंतर तत्काल होणारा पुनर्जन्म. येथें कालाचा किंचित् हि विलंब नाहीं म्हणजे एक देह सोडण्यापूर्वी च दुसऱ्या देहावर आक्रमण आहे. आणि (२) देह सोडल्यानंतर पुष्कळ काला-नंतरीं होणारा पुनर्जन्म. येथें मध्यंतरीं स्वर्गादि लोकांत पुण्यफल मिळ-विण्याकरितां वास आहे. उलट पुनर्जन्म न पावण्यासंबंधीं ज्या उप-पत्त्या आहेत त्या—(१) देह सोडल्याबरोबर तत्काल ब्रह्मप्राप्ति, किंबहुना देहांत असतांना च जीवन्मुक्ताची ब्रह्मप्राप्ति; व (२) देह-पातानंतर निरनिराळ्या पितृ, गंधर्व, देव, प्रजापति, ब्रह्म इत्यादि लोकांतून फिरत फिरत अखेर ब्रह्मप्राप्तींत मुक्ति. अशी मुक्ति पुष्कळ ब्रह्मवेत्त्यांना मिळालेली वैदिक ग्रंथांत नमुद आहे. आतां ही ब्रह्म-विदांची मुक्ति अनेक लोकांत फिरत फिरत त्यांना किती कालानें

मिळते हें समजण्यास कांहीं मार्ग नाहीं. पण पुनर्जन्मासंबंधीं मात्र जेथें मध्यंतरीं कांहीं काळ जातो तेथें तो जास्तींत जास्त किती असतो हें समजण्यास वैदिकधर्मांत एक गमक आहे. तें श्राद्धादि पितृपूजनांतील पिंडप्रदान हें होय. हें पिंडप्रदान पिता, पितामह आणि प्रपितामह या तीन पितरांना उद्देशून असतें. असें पिंडप्रदान तीन पितरांपुरतें च कां असावें, त्यापलीकडे अधिक कां नसावें? तर जसें वैदिकधर्ममताप्रमाणें 'शतायुर्वै पुरुषः' या न्यायानें मनुष्याचें आयुर्मान सामान्यरीत्या शंभर वर्षें आहे तसें च मृत्यूनंतर प्रेत (प्र+इत=प्रकर्षानें गेलेला, प्रकर्षानें शरीराला सोडून गेलेला आत्मा) स्थितींत त्याचा काल जास्तींत-जास्त शंभर च वर्षांचा आहे. येथें प्रत्येक पिढी २५ वर्षांची धरली तर शंभरापर्यंत चार पिढ्यांची व्यवस्था पुढीलप्रमाणें दर्शवितां येईलः—

प्रपणजा	पणजा	आजा	बाप	क्ष	मुलगा	नातु	पणतु	प्रपणतु
मृत्यु	७'१	५०	२५	जन्म				
	मृत्यु	७५	५०	२५	जन्म			
		मृत्यु	७५	१०	२५	जन्म		
			मृत्यु	७५	५०	२५	जन्म	
				मृत्यु	७५	५०	२५	जन्म

आतां आत्म्याला पुनर्जन्म तत्काल येवो वा कालांतरानें येवो. त्याकरितां त्याला आपणास अनुरूप असा जो देह शोधावा लागतो तो बहुधा त्याचें मन जिकडे सहज वेधेल आणि त्याचें आकर्षण होईल तो असणार हें उघड आहे. असें आकर्षण त्या नूतनोत्पन्न देहांत जो मातापित्यांचा आत्मांश असतो त्यायोगें घडून येतें असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. यावरून आत्म्याला गर्भवास आहे किंवा नाहीं या प्रश्नाचा सहजासहजीं उलगडा होतो व गर्भावस्थेंत त्याची स्थिति कशी असेल याचा विचार करण्याचें कारण उरत नाहीं. मागें सांगितलें च आहे

कीं आत्मा गर्भाच्या प्रसूतीनंतर विदृतीच्या द्वारें देहाच्या आंत प्रवेश करतो. मग देहाच्या बाहेर तो तीन अवस्थांपैकीं कोणत्या अवस्थेंत असतो ? जागृतींत, सुषुप्तींत कां स्वप्नांत ? व तद्विरहित गर्भ तरी कोणत्या अवस्थेंत असतो ? वास्तविकरीत्या आत्मविरहित देहाला जशी कोणती अवस्था नाहीं तशी देहविरहित आत्म्याला हि कोणती अवस्था नाहीं. तेथें जी काय अवस्था आहे ती एक च एक जगताची सर्वसामान्य स्वप्नावस्था होय. जागृति व सुषुप्ति हें द्वंद्व मुख्यतः शरीराला अनुसरून आहे आणि स्वप्न ही शुद्ध मानसिक अवस्था आहे. म्हणून केवळ एका मनाच्या वासनेंत असणारा देहविरहित पण लिंगदेहान्वित शुद्ध जीवात्मा ह्या स्वप्नसृष्टींत विहार करतो हें म्हणणें सयुक्तिक होईल. देहाला तर या तिन्ही अवस्था आत्म्याबरोबर चिकटतात यांत कांहीं संशय नाहीं. तथापि वैदिक वाङ्मयांत आत्म्याच्या गर्भवासाचे स्पष्ट दाखले आहेत. उतथ्य ऋषीचा मुलगा दीर्घतमा मामतेय यानें गर्भांतून आपला चुलता बृहस्पति ह्या आपल्या मातेवर आक्रमण करण्यास आला असतां त्याला जोरानें प्रतिकार केला आणि त्यांत त्याला अंधत्व प्राप्त झालें अशी कथा आहे. शुक्राचार्याला गर्भांत ज्ञान मिळालें असें पुराणांतरीं वर्णन आहे. आणि वेदांत तर वामदेव ऋषीला गर्भांत च ब्रह्माचा बोध झाला अशा अर्थाची त्या च ऋषीची ऋचा असून ती ऐतरेयोपनिषदांत उध्दृत करण्यांत आली आहे. अर्थात् ही गर्भवासाची कल्पना एकतर अर्थवादात्मक समजली पाहिजे किंवा गर्भामध्यें जो अंशतः मातापित्यांचा आत्मा गर्भाबरोबर वाढत असतो आणि जो पुढें जीवात्म्याशीं एकरूप होतो त्याला धरून तेवढ्यापुरती मर्यादित मानली पाहिजे हें उघड आहे. ऐतरेयोपनिषदांत जो मंत्र आला आहे त्यांत वामदेवाला गर्भावस्थेंत च आत्मज्ञान झाल्याकारणानें तो देह सोडून

गेल्यानंतर पुनः मृत्युलोकीं परत न येतां स्वर्गलोकांतून पुढें यथाक्रम अमरत्वाप्रत पोंचला असें म्हटलें आहे:--

" तदुक्तमृषिणा । "

ऋषीनें असे उद्गार काढले. ही वामदेव ऋषीची उक्ति ऋग्वेदांत चौथ्या मंडलांत २७ व्या सूक्तांत पहिल्या ऋचेंत आहे ती येणेंप्रमाणें:--

" गर्भे नु सन्नन्वेषामवेदमहं देवानां जनिमानि विश्वा शतं मा पुर आयसीररक्षन्नधःश्येनो जवसा निरदीयमिति ॥ "

गर्भांत असतांना च मी ह्या देवांचे म्हणजे इंद्रियांचे ठायीं अधिष्ठित होणाऱ्या देवतांचे,--जसे वाचेचे ठायीं अग्नि, चक्षूचे ठायीं आदित्य इ०,--सर्व जन्म जाणले. लोहाच्या शेंकडों पुरांत म्हणजे लोखंडासारख्या कठीण अशा इंद्रियांच्या कचाट्यांत जरी मला जखडून खालीं मृत्युलोकीं देहांत माझें रक्षण करून ठेवलें असलें तरी मी श्येनपक्षी त्यांतून झपाट्यानें उडून बाहेर पडलों म्हणजे नरदेहांतून सुटून ब्रह्माच्या मार्गाला लागलों.

" गर्भ एवैतच्छयानो वामदेव एवमुवाच स एवं विद्वानस्माच्छरीरभेदादूर्ध्व उत्क्रम्यामुष्मिन्स्वर्गे लोके सर्वान्कामानाप्त्वाऽमृतः समभवत्समभवत् । " इति चतुर्थः खंडः ॥

गर्भामध्यें शयन करीत असतां च वामदेव ऋषि हें वचन बोलता झाला. या प्रमाणें जाणल्यामुळें तो ऋषि हें शरीर भेद पावल्यानंतर ऊर्ध्व उत्क्रमण करून पुढील स्वर्गलोकांत सर्व कामना प्राप्त करून घेऊन अमृतत्वाला जाऊन पोंचला, द्विवार अमृतत्वाला जाऊन पोंचला. येथें चौथा खंड समाप्त झाला.

आतां पांचव्या खंडांत येथपर्यंत जे दोन प्रकारचे आत्मे दर्शविले त्यांपैकीं उपासनेला कोणता घ्यावा, आणि त्याचें ज्ञान कोणाला

होण्यासारखें आहे या दोन बाबींचा विचार करून हें उपनिषत् संपविलें आहे. नैयायिकांनीं 'ज्ञानाधिकरणमात्मा' अशी आत्म्याची व्याख्या करून तो जीवात्मा आणि परमात्मा असा द्विविध असतो असें म्हटलें आहे—'स द्विविधः। परमात्मा जीवात्मा च।' त्यांत परमात्मा हा एक च एक ईश्वर सर्वज्ञ सुखदुःखादिद्वंद्वरहित असून जीवात्मा हा प्रतिशरीरांत भेद पावणारा विभु आणि नित्य आहे—'तत्रेश्वरः सर्वज्ञः परमात्मैक एव सुखदुःखादिरहितः। जीवात्मा प्रतिशरीरं भिन्नो विभुर्नित्यश्च॥' सदर उपनिषदांत या दोन्ही आत्म्यांचा निर्देश झाला असून जीवात्म्याच्या पुनर्जन्माचें सांग विवरण करण्यांत आलें आहे. आतां शेवटीं या दोन्ही आत्म्यांचें रूप तुलनेनें दर्शवून तें पाहणारा मनुष्य हा प्रज्ञानेत्र कसा आहे तें सांगितलें आहे व त्यांत च उपनिषदाचा उपसंहार केला आहे.—

"कोऽयमात्मेति वयमुपास्महे कतरः स आत्मा।"

आम्ही ज्याची उपासना करावयाची तो आत्मा कोणता? निरुपाधिक आत्मा आणि सोपाधिक आत्मा या दोहोंत तो आत्मा कोणता?

"येन वा पश्यति येन वा शृणोति येन वा गन्धानाजिघ्रति येन वा वाचं व्याकरोति येन वा स्वादु चास्वादु च विजानाति यदेतध्दृदयं मनश्चैतत्संज्ञानमाज्ञानं विज्ञानं प्रज्ञानं मेधा दृष्टिर्धृतिर्मतिर्मनीषा जूतिः स्मृतिः संकल्पः क्रतुरसुः कामो वश इति।"

ज्याच्या योगानें मनुष्य पाहतो, ज्याच्या योगानें ऐकतो, ज्याच्या योगानें गंधाचा वास घेतो, ज्याच्या योगानें वाचेनें बोलतो, ज्याच्या योगानें गोड व अगोड जाणतो, तो हा आत्मा कीं काय? अथवा हें हृदय व मन हा आत्मा? किंवा हें संज्ञान=सम्यक् ज्ञान, आज्ञान=समंतात् ज्ञान, विज्ञान=विशेष ज्ञान, प्रज्ञान=प्रकृष्ट ज्ञान,

मेधा, दृष्टि, धृति, मति, मनीषा=मनाचें प्रभुत्व, जूति=कर्माचे ठायीं मनाची व्यग्रता, स्मृति, संकल्प, क्रतु=कर्म करण्याचा निश्चय, असु= प्राणवृत्ति, काम व वश=लोभ इत्यादि ठिकाणीं असलेला जो चैतन्य-भाव तो आत्मा?

"सर्वाण्यैवैतानि प्रज्ञानस्य नामधेयानि भवन्ति।"

हीं सर्व प्रज्ञानाचीं म्हणजे शुद्ध चैतन्याचीं निरनिराळीं नांवें आहेत.

"एष ब्रह्मैष इन्द्र एष प्रजापतिरेते सर्वे देवा इमानि च पञ्च महाभूतानि पृथिवी वायुराकाश आपो ज्योतींषीत्येतानीमानि च क्षुद्रमिश्राणीव बीजानीतराणि चेतराणि चाण्डजानि च जारुजानि च स्वेदजानि चोद्भिजानि चाश्वा गावः पुरुषा हस्तिनो यत्किंचेदं प्राणि जङ्गमं च पतत्रि च यच्च स्थावरं सर्वं तत्प्रज्ञानेत्रम्।"

हा च प्रज्ञानरूप आत्मा ब्रह्म होय, हा च इंद्र, हा च प्रजापति, हा च हे सर्व देव, हा च हीं पंच महाभूतें-पृथिवी, वायु, आकाश, आप आणि ज्योती, हा च हीं क्षुद्र, मिश्र आणि तदितर बीजें = कृमिकीटकादींचीं उत्पत्तिबीजें, हा च इतर अंडज, जारुज, स्वेदज आणि उद्भिज होय; अश्व, गाई, पुरुष, हस्ति, जें जें कांहीं प्राणयुक्त, गमनशील आणि पंखयुक्त, आणि तसें च जें कांहीं स्थावर तें सर्व प्रज्ञानेत्र आहे. प्रज्ञानेत्र म्हणजे ज्ञान हा च त्याचा नेत्र म्हणजे पाहण्याचें साधन आहे असा आत्मा.

"प्रज्ञाने प्रतिष्ठितं प्रज्ञानेत्रो लोकः प्रज्ञा प्रतिष्ठा।"

हें सर्व जगत् प्रज्ञानाचे ठायीं प्रतिष्ठित आहे. हा सर्व लोक म्हणजे प्राणिमात्र प्रज्ञानेत्र आहे. प्रज्ञा ही च सर्वांची प्रतिष्ठा म्हणजे आधारस्तंभ आहे. म्हणून म्हटलें:—

"प्रज्ञानं ब्रह्म।"

प्रज्ञान हें च ब्रह्म होय.

"स एतेन प्रज्ञेनाऽऽत्मनाऽस्माल्लोकादुत्क्रम्यामुष्मिन्स्वर्गे लोके सर्वान्कामानाप्त्वाऽमृतः समभवत्समभवत् ॥ " इति पंचमः खंडः ॥

तो वामदेव ऋषि ह्या प्रज्ञायुक्त आत्म्यानें या मृत्युलोकांतून उत्क्रमण पावून पलीकडील स्वर्गलोकांत सर्व कामना प्राप्त करून घेऊन अमृतत्वाप्रत जातां झाला, द्विवार अमृतत्वाप्रत जातां झाला.

सारांश, वामदेव ऋषि हा अनेकजन्मसंसिद्ध होत्साता आपल्या पूर्व जन्मांतील स्वात्म्याचें सुकृत घेऊन आणि तें नवीन जन्माच्या मातापितरांच्या पुण्यात्म्यांशीं जोडून देऊन त्यांच्या उदरीं जन्म पावला. तो गर्भांत च प्रज्ञानत्वाला गेलेला होता. अर्थात् जन्म पावल्यानंतर तो ह्या मृत्युलोकीं उत्तम प्रकारें आपली संसारयात्रा पार पाडून आणि जगताच्या कल्याणार्थ वेदांचें ज्ञान एका स्वतंत्र मंडलांत मागें ठेवून मरणोत्तर स्वर्गांत गेला आणि तेथें आपल्या सर्व कामना परिपूर्ण करून घेऊन पुनः मागें परतला नाहीं तर तसा च एकसारखा पुढें ब्रह्मलोकाप्रत जाऊन प्रज्ञानघन ब्रह्मरूप पावला.

येथें ऐतरेयोपनिषद् समाप्त झालें. हें उपनिषद् बह्वृचवेद म्हणजे ऋग्वेद, त्याच्या ऐतरेयब्राह्मणाच्या आरण्यककांडांतील द्वितीयारण्यकांत ४ ते ६ अशा तीन अध्यायांत मिळून ५ खंडांत आहे. पैकीं ४ थ्या अध्यायांत पहिले तीन खंड व ५ व्या आणि ६ व्या अध्यायांत १।१ खंड असे हे पांच खंड आहेत. सदर द्वितीयारण्यकाचा शेवटचा ७ वा अध्याय हा हि एकखंडात्मक च आहे व तो खंड शांतिमंत्राचा आहे ही शांति उपनिषदाच्या आद्यन्तीं योजण्यांत येते. तिचें येथें मराठी अभंगवृत्तांत भाषांतर केलें आहे तें मूळासह येणेंप्रमाणें:—

" वाङ्मे मनसि प्रतिष्ठिता मनो मे वाचि प्रतिष्ठितमाविरावीर्म एधि ॥ वेदस्य म आणीस्थः श्रुतं मे मा प्रहासीरनेनाधीतेनाहोरात्रान्संदधाम्यृतं वदिष्यामि सत्यं वदिष्यामि ॥ तन्मामवतु तद्वक्तारमवत्ववतु मामवतु वक्तारमवतु वक्तारम् ॥" ॐ शांतिः शांतिः शांतिः ॥

— अभंग —

माझि वाणि माझ्या मनीं स्थित राहो । मन ठाव घेवों वाणीमाजीं ॥१॥
प्रकट ब्रह्माचें प्रकट स्वरूप । येउनी समीप बैसो माझ्या ॥ २ ॥
मन वाणी दोन्ही घेऊनि सांगाती । वेदासि आणीती मजकडे ॥ ३ ॥
जावों न सोडोनि कार्नी आयकीलें । मनीं अभ्यासीलें अहर्नीशें ॥४॥
ऋत मी बोलेन सत्य आचरीन । तें माझें रक्षण करों सदा ॥ ५ ॥
सदा करों माझें वक्तृत्याचें रक्षण । वक्तृत्याचें रक्षण करों सदा ॥ ६ ॥
सांगतसे वेद द्विवार आम्हांसीं । त्रिवार शांतीसी बोला वाचे ॥ ७ ॥

ॐ शांतिः शांतिः शांतिः

याप्रमाणें ऐतरेयोपनिषदाचा आरंभ आत्मबीजापासून असून समाप्ति ब्रह्मफलांत आहे आणि मध्यंतरीं जगद्वृक्षाच्या विस्तारांत जीवात्म्याला पुनर्जन्माचा आश्रय करून कालांतरानें परिपक्व झाल्यानंतर त्या ब्रह्मस्वरूपाला जाऊन कसें मिळतां येतें तें दर्शविलें आहे. असा मूळारंभींचा आत्मा लोकसृजनाची इच्छा करणारा कामनामय आहे तर अंतिम स्थानचें ब्रह्म संपूर्ण कामना परिपूर्ण होत्सातें प्रज्ञानमय आहे. म्हणून मनुष्य प्रज्ञानयुक्त झाल्यावांचून त्याला तें प्राप्त होणें शक्य नाहीं. मनुष्य प्रज्ञानयुक्त होण्यास त्याची प्रज्ञा प्रतिष्ठित झाली पाहिजे. आणि प्रज्ञा प्रतिष्ठित होण्यास त्यानें निष्कामत्वानें कर्माचा आश्रय केला पाहिजे. कर्म दोन प्रकारचें आहे—(१) योगरूप, आणि (२) यागरूप. यौगिक भूमिकेवरील कर्म वैयष्टिक स्वरूपाचें असतें तर यज्ञभूमिकेवरील सामष्टिक स्वरूपाचें असतें. तथापि दोन्ही कर्मांना आरंभीं यम आणि नियम या अष्टांग योगांतील पहिल्या दोन अंगांचें अवलंबन करणें आवश्यक असतें. यमप्रतिपालनानें मनुष्याला मनुष्यत्व येतें आणि नियमपालनानें देवत्व येतें. म्हणून यम हे सार्वलौकिक महाव्रत आहेत तर नियम हे शुद्ध वैयक्तिक लघुव्रत आहेत. पण त्यांची

योग्यता दुसऱ्या दृष्टीनें फार मोठी आहे. ती ही कीं, हीं व्रतें मनुष्याला देवभावाकडे नेतात. पण त्यांत हि क्वचित् व्यक्ति आत्मपदावर अधिष्ठित होते तर कचित् ब्रह्मपदाकडे मार्ग आक्रमण करिते. ब्रह्मपदाकडे जाणें जास्त श्रेयस्कर आहे. कारण त्यांत व्यक्तीबरोबर समष्टीची धारणा आहे आणि त्यांत उत्क्रांतीची परिसमाप्ति आहे. आत्मपदावरील नियम संन्यासमार्गाकडे झुकतात. म्हणून ब्राह्मी नियम निराळे आणि आत्मिक निराळे. योगदर्शनांतील सर्व पांच हि नियम आत्मिक स्वरूपाचे शुद्ध व्यक्तिनिष्ठ आहेत. म्हणून भगवद्गीतेंत त्यांचा उल्लेख न करतां निराळे च तीन नियम सांगितले आहेत. ते यज्ञ, दान आणि तप हे होत—'यज्ञदानतपः कर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत् ।' भगवद्गीता ही ब्रह्मविद्या सांगणारी कर्मयोगस्वरूप आहे, आत्मविद्या सांगणारी कर्मत्यागस्वरूप नाहीं. कर्मत्यागाचे संन्यासी पंथ म्हणजे बौद्ध, जैन हे होत. हे पूर्णपणें अवैदिक आहेत. त्यांनीं योगदर्शनांतील 'अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमाः' असे पांचचे पांच यम घेतले आणि त्यावर आपआपल्या संप्रदायांची उभारणी केली तथापि वैदिक योगमार्गांत या पंच यमांचे जे सार्वलौकिक व्यापक अर्थ आहेत ते या संप्रदायांनीं घेतले नाहींत तर आपआपल्या विशिष्ट संन्यासी मतांना धरून त्यांचे आकुंचित अर्थ केले व ते आपल्या धर्मांत गोवून दिले. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे त्यांनीं हे पांच यम आपआपल्या संप्रदायांचे नियम बनविले. जैनधर्माचा पहिला तीर्थंकर पार्श्व यानें मूळ या पांच यमांपैकीं अहिंसा, सत्य, अस्तेय आणि अपरिग्रह हे चार च नियम घेतले व तीं धर्माचीं मुख्य तत्त्वें ठरविलीं. पुढें 'अपरिग्रह' = परिग्रह नसणें म्हणजे दुसऱ्यापासून कांहीं न स्वीकारणें, याबद्दल 'अकिंचन' = जवळ कांहीं न बाळगणें, अशीं त्यांत सुधारणा झाली व महावीराचे काळीं त्या चार तत्त्वांत ब्रह्मचर्य हें पांचवें

तत्त्व सामील झालें. हें तत्त्व सामील करून घेतांना या धर्मांत मोठमोठे मतभेद घडून आले. व त्यांतून निराळा एक तेरासीय किंवा आजीविक नामक पंथ निघाला. सदर पंथांनीं एका बाजूनें प्राचीन वैदिक धर्मातील वर्णाश्रमांची घडी मोडली तर दुसऱ्या बाजूनें आपले निराळे वर्णाश्रम स्थापन केले. वैदिक आश्रमव्यवस्थेंत मुख्य आश्रम जर गार्हस्थ्य म्हटला तर त्यांच्या आश्रमव्यवस्थेंत मुख्य आश्रम संन्यास. त्यापुढें बाकीचे सर्व आश्रम तुच्छ होत. प्राचीन वर्णव्यवस्थेंत ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र या चार वर्णांचे अनुक्रमें पांढरा, तांबडा, पिंवळा आणि काळा असे चार वर्ण मानण्यांत येत असत, तर आतां या संन्यासी संप्रदायांत निराळे सहा वर्ण प्रस्थापित झाले व ते केवळ त्यांच्या धर्ममतपालनांतील गुणांशांचर ठरविण्यांत आले. महावीराच्या पंथांतील हे सहा वर्ण म्हणजे काळा, निळा, हिरवा, तांबडा, पिंवळा आणि पांढरा असे एकावर एक श्रेष्ठतादर्शक होत. जे अहिंसातत्त्व मोडणारे हिंसावादी ते सर्व शूद्रतुल्य किंवा त्या हि पलीकडे कृष्णवर्णाचे; जे चौथें तत्त्व अकिंचन आणि पांचवें ब्रह्मचर्य न पाळणारे ते नीलवर्णाचे; जे दुसरें तत्त्व सत्य आणि तिसरें अस्तेय यांचें रक्षण न करणारे ते हरित वर्णाचे; जे विवाहित गृहस्थ संयतेंद्रियत्वानें राहणारे ते रक्तवर्णाचे; जे संन्यासी भिक्षु कडकडीत व्रत पालन करणारे ते पीत वर्णाचे; व शेवटीं जे जिनकल्पिक म्हणजे पूर्ण संयमित—स्वतः महावीरासारखे—ते श्वेतवर्णीय ब्राह्मणापेक्षां हि श्रेष्ठ होत. या प्रकारें जैनांनीं योगशास्त्रांतील पंच यम घेऊन आणि त्यांना च नियमव्रताचें रूप देऊन तीं आपल्या धर्माचीं मुख्य अंगें कशीं केलीं आणि त्यावर आपले निराळे सहा वर्ण कसे उभारले त्याचा हा इतिहास आहे.

वैदिक मार्गांत हे पांच यम पंचनियमापासून स्वतंत्र आहेत. पतंजलीनें त्यांचे अर्थ दिले नाहींत पण त्यांचीं फलें निर्दिष्ट केलीं

आहेत. तीं अशीं:—अहिंसेचें फल 'वैरत्याग;' सत्याचें 'क्रियाफलाश्रयत्व' म्हणजे जें जें बोलावें तें तें फलद्रूप व्हावें; अस्तेयाचें 'सर्वरत्नोपस्थान' म्हणजे सर्व संपत्ति जवळ येऊन पडणें; ब्रह्मचर्याचें 'वीर्यलाभ,' व अपरिग्रहाचें 'जन्मकथंतासंबोध' म्हणजे जन्मांतरीं घडलेल्या गोष्टींचें ज्ञान. या प्रकारें पंच यमांचीं हीं विशिष्ट फलें पाहिलीं म्हणजे त्यांना वरील संन्यासी संप्रदायांनीं आपल्या नियमव्रतांच्या सदरांत कसें ओढलें व आपल्या पंथांचीं तीं मुख्य कलमें कशीं ठरविलीं हें समजतें. वास्तविक रीत्या यम आणि नियम हे अगदीं भिन्न आहेत. यम सर्वव्यापक आहेत तर नियम व्यक्तिविशिष्ट आहेत. म्हणून च पतंजलीनें यमांना जाति, देश, काल, समय यांनीं बाधित न होतां सर्व देशांना व सर्व व्यक्तिमात्रांना लागू होणारीं तीं महाव्रतें सांगितलीं आहेत—"एते जातिदेशकालसमयानवच्छिन्नाः सार्वभौमा महाव्रतम्।" पण महाव्रत हा शब्द निराळ्या अर्थानें सदर संन्यासी पंथीयांनीं अवलंबिला हें उघड आहे. वस्तुतः हीं महाव्रतें राजशासनांतील दंडनीतीच्या सदरांत पडणारीं आहेत. हल्लींच्या भाषेंत ते 'पीनल लॉज्' म्हणजे गुन्हेगारीचे कायदे होत. या कायद्यांचें मुख्य तत्त्व हें कीं त्यांचें बंधकत्व अगदीं कमींत कमी प्रमाणांत ठेवून तें मोडल्यास जास्तींत जास्त शिक्षा द्यावयाची (Minimum Restraint Maximum Punishment). अर्थात् अशा बंधनांची विशिष्ट अशीं कांहीं फलें असूं शकत नाहींत तर एक सर्वसामान्य फल म्हणजे व्यक्तीला समाजांत सुरक्षित स्थान हें होय. येथें अहिंसेचें फल म्हणजे वैरत्याग नाहीं तर दुसऱ्याकडून आपली हिंसा होणार नाहीं येवढ्यापुरती हमी. म्हणून च अशा कायद्यांच्या प्रतिपालनांत त्या कायद्यासंबंधीं अज्ञान ही सबब चालत नाहीं (Ignorance of Law is no Excuse). अर्थात् हे कायदे स्वभावतःच अकरणत्पाचे निषेधक असतात. अमुक

करूं नको, केल्यास शिक्षा. सर्व पीनल्कोडें अशीं च अविधायक स्वरूपाचीं असतात. त्यांत एक हि विधि असूं शकत नाहीं. येथें व्यक्तीला चोरी करूं नको म्हणून आज्ञापितां येतें पण दान कर म्हणून उपदेशितां येत नाहीं. पुनः येथें बंधन अगदीं कमींत कमी म्हटलें याचें कारण हि स्पष्ट आहे. तें व्यक्तिमात्राला—मग ती व्यक्ति पुरुष असो वा स्त्री असो, बाल असो वा प्रौढ असो, बलवान् असो वा दुर्बल असो, श्रीमान् असो वा दरिद्री असो—तिच्या शक्तीच्या बाहेर न जातां सहज प्रतिपाळतां आलें पाहिजे. कडक बंधनें ठेवल्यास तो व्यक्तीवर जुलूम होईल. म्हणून जीं कडक बंधनें व्यक्तीनें आपण होऊन स्वीकारावयाचीं च त्यांचा निग्रहानें प्रतिपाळ करावयाचा तीं यमांच्या सदरांत पडत नाहींत तर नियमांच्या सदरांत येतात आणि मुख्यतः विधिरूप असतात. यम हे साक्षात् समाजाच्या दृष्टीनें उपस्थित होतात, नियम व्यक्तीच्या दृष्टीनें अवलंबिले जातात. म्हणून राजसत्तेचें क्षेत्र यमापुरतें असतें, नियमांत उतरत नाहीं. राजा चोरी करणाराला शासन करतो, दान न करणाराला कांहीं करूं शकत नाहीं. अर्थात् अशा पंच यमांतील अहिंसा म्हणजे जेवढी पीनलकोडांत खुनाच्या सदरांत येईल तेवढी च होय, अधिक नाहीं. एखाद्या जैन धर्मासारख्या संन्यासप्रवण संप्रदायांत ती एका टोंकापर्यंत जाऊन निरपेक्ष स्वरूपाची बनली कीं तेथें ‘ अहिंसा परमो धर्मः ’ हा एक च एक निरपवाद नियम होऊन बसतो. पण असा यम सर्व समाजाला लागू करतां येणार नाहीं. तो कांहीं व्यक्तींपुरता नियम राहील. अहिंसा म्हणजे हिंसेचा अभाव. द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें जेथें हिंसा तेथें च अहिंसा असल्याकारणानें सर्व हिंसा त्याज्य नाहीं, कांहीं हिंसा त्याज्य आहे. म्हणून कायदेशास्त्रांत ‘ प्राणिहत्या हा खून नाहीं ’ (Killing is no murder) असें तत्त्व आहे. याचा अर्थ सर्व प्राणिहत्या खून नाहीं, कांहीं प्राणिहत्या खून आहे

आणि तो गुन्हा आहे. जैनमताप्रमाणें सर्व प्राणिहत्या खुनाच्या सदरांत घातली कीं डोक्यांतील ऊ मारणें हा सुद्धां गुन्हा होईल आणि त्याला शिक्षा देणें भाग पडेल. अशीं कांहीं जैन राजांच्या राजवटींत घडलेलीं उदाहरणें व्हिन्सेंट स्मिथनें आपल्या हिंदुस्थानच्या प्राचीन इतिहासांत नमुद केलीं आहेत. अर्थात् या आत्यंतिक अव्यवहार्य धर्ममताप्रमाणें एखाद्या मनुष्यानें स्वार्थासाठीं दुसऱ्याचा केलेला खून सारखा आणि त्याला त्या कर्माबद्दल देहांत शिक्षा देणाऱ्या न्यायाधिशाचा न्याय हि सारखा च ठरणार आहे!

अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह असे पांच यम पतंजलीनें योगसूत्रांत कथन केले आहेत. हे सर्व अभावरूप आहेत. मग त्यांत कांहीं 'सत्य' व 'ब्रह्मचर्य' यांसारखे वरून भावरूपी दिसले तरी हरकत नाहीं. येथें सत्य म्हणजे अनानृत व ब्रह्मचर्य म्हणजे अव्यभिचार होय. जगांतील सर्व पीनलकोडांचीं कलमें पृथक्करण करून पाहतां तीं या पांच च वर्गांत मोडतात. त्यांत एक अधिक वा एक उणें करतां येत नाहीं इतकें या पांच संख्येचें येथें महत्त्व आहे. अहिंसा म्हणजे दुसऱ्याचा जीव न घेणें. सत्य म्हणजे खोटें न बोलणें. अस्तेय म्हणजे चोरी न करणें. ब्रह्मचर्य म्हणजे परदारा न सेवणें. व अपरिग्रह म्हणजे दुसऱ्याचें धन अन्यायानें न बळकावणें. येथें अस्तेय आणि अपरिग्रह यांत जो भेद आहे तो प्रत्यक्ष क्रियारूप (Active) आणि अप्रत्यक्ष स्वीकरणरूप (Passive) अशा स्वरूपाचा आहे. अशा यमपालनांत समाजाचें रक्षण होतें. कारण त्यांत आपणापासून दुसऱ्याच्या हिताला धक्का न बसावा इकडे सारें लक्ष असतें. म्हणून त्यांचें व्यक्तिमात्रांकडून सक्तीनें प्रतिपालन करून घेण्याकडे समाजाचा कटाक्ष असतो. तथापि त्यांत मानवमात्र हा पशुभावांतून मनुष्यभावांत येतो इतकें च. म्हणजे तो अकर्मांत स्तब्ध राहिला, त्यानें

कोणता गुन्हा केला नाहीं म्हणजे तो उत्तम नागरिक बनतो व समाजांत राहण्यास योग्य ठरतो. पण त्यांत त्याची मनुष्यभावांतून वर देवभावांत प्रगति होत नाहीं. ती होण्यास त्याला या शुद्ध अविधायक नीतीच्या पंचयमांच्या वरचे विधायक नीतीचे नियम अवलंबणें प्राप्त असतें. अर्थात् असे नियम सर्वथैव वैयक्तिक स्वरूपाचे असणार हें उघड आहे. पतंजलीनें योगसूत्रांत ते "शौचसंतोषतपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि" असे पांच दिले आहेत व त्यांचीं यथापूर्व स्वतंत्र निरनिराळीं फलें दर्शविलीं आहेत. शौचाचीं म्हणजे शुद्धतेचीं फलें स्वांगजुगुप्सा = स्वतःच्या शरीराची खंत, परैरसंसर्ग = दुसऱ्याबद्दल असंसर्ग म्हणजे अस्पृष्टतेची भावना, सत्त्वशुद्धि, मनाची प्रसन्नता, एकाग्रता, इंद्रियदमन आणि आत्मदर्शनयोग्यता अशीं सप्तप्रकारात्मक आहेत. संतोषाचें फल उत्तम सुखलाभ. तपाचें फल अशुद्धतेच्या नाशानें कार्येंद्रियसिद्धि. स्वाध्यायाचें फल इष्टदेवतासंप्रयोग. आणि ईश्वरप्रणिधानाचें फल समाधिसिद्धि. अशा प्रकारचे फलदायक हे नियम व्यक्तीच्या केवळ वैयक्तिक उन्नत्यर्थ असल्यामुळें आणि त्यांचा दुसऱ्याच्या सुखदुःखांशीं अर्थाअर्थी संबंध येत नसल्यामुळें त्यावर राजसत्तेचा कांहीं अंमल चालत नाहीं. अशा नियमाचरणांत राजशासनाखालीं व्यक्तीला पूर्ण स्वातंत्र्य असतें. राजा केवळ व्यक्तीकडून यमप्रतिपालन घडत आहे किंवा नाहीं याबद्दल दक्षता ठेवतो. बाकी व्यक्तीच्या नियमव्रतांकडे लक्ष देण्याचें त्याला कारण नसतें. आतां पतंजलीचें योगसूत्र व्यक्तीला आत्मकैवल्य मिळवून देणारें असल्यामुळें शुद्ध वैयक्तिक स्वरूपाचें आहे. म्हणून त्यांत यमापेक्षां नियमांचें च महत्त्व अधिक आहे. इतकें कीं पतंजलीनें पंचयमांचा नुसता निर्देश करून आणि त्यांचें 'जातिदेशकालसमयानवच्छिन्नाः सार्वभौमा महाव्रतं' असें माहात्म्य दर्शवून लागली च त्यांचीं फलें सांगण्यांत त्यांना

नियमांचें रूप देऊन टाकलें. पण येथें त्याला त्या यमांचे नियम बन-विण्याकरितां त्यांच्या प्रतियोगी कोटयांच्या विरुद्ध आत्यंतिक टोंकांचें अवलंबन करणें भाग पडलें. म्हणून त्यानें " वितर्कबाधने प्रतिपक्षिभावनम् " असें सूत्र देऊन वितर्क म्हणजे काय तें पुढील सूत्रांत सांगितलें: " वितर्का हिंसादयः कृतकारितानुमोदिता लोभक्रोधमोहपूर्वका मृदु-मध्याधिमात्रा दुःखाज्ञानानंतफला इति । " ज्यांच्या योगें चित्तांत नाना तर्क उत्पन्न होतात आणि त्यामुळें चित्ताची एकाग्रता ढळते ते वितर्क होत. हे वितर्क अहिंसादि पांच यमांच्या उलट हिंसा, असत्य, स्तेय, परदाराभिलाप आणि द्रव्यलोभ असे पांच आहेत. त्यांचे मूळ तीन प्रकारभेद आहेतः (१) कृत = आपण स्वतः हिंसादि कर्म केलेलें, (२) कारित = दुसऱ्याकडून करविलेलें, आणि (३) अनु-मोदित = दुसऱ्यानें केलेल्यास अनुमोदन दिलेलें. पुनः हे तिन्ही भेद लोभ, क्रोध आणि मोह या तीन तीन विकारांनीं घडून येत असल्या-मुळें आणि हे विकार मृदु, मध्य आणि तीव्र अशा तीन तीन गुणांनीं अन्वित असल्यामुळें हे भेद २७ होतात. शिवाय त्यांत हि आणखी मृदु, मृदुतर आणि मृदुतम असे तीन तीन गुणांशभेद कल्पिले तर त्यांची संख्या ८१ पर्यंत जाते. वास्तविकरित्या ते व्यक्तिमात्राबरोबर असंख्येय आहेत. अशा वितर्कांचा बाध करण्याकरितां म्हणजे ते नाहींसे करण्याकरितां त्यांच्या प्रतिपक्षांचें भावन करावें म्हणजे त्यांच्या ज्या आत्यंतिक स्वरूपाच्या प्रतिपक्षी कोटया असतील त्यांचें चिंतन करावें असें येथें सांगितलें आहे. म्हणून हिंसेला प्रतिपक्षी आत्यंतिक अहिंसा, असत्याला आत्यंतिक सत्य, स्तेयाला आत्यंतिक अस्तेय, स्वैराचाराला आत्यंतिक ब्रह्मचर्य, आणि लोभाविष्टतेला आत्यंतिक अपरिग्रह हे नियमव्रतांत आणून चालावें. असा एकंदर या सूत्रांचा अभिप्राय आहे व त्यांत यम आणि नियम यांची एकवाक्यता करून त्यांचा समाधीशीं

संबंध जोडला आहे. अर्थात् असा संबंध जोडण्यास यमांना नियमांत आणून बसविल्या खेरीज गत्यंतर नाहीं व ते नियम आत्यंतिकावस्थेंत उतरून एकांगी झाल्यावांचून राहणार नाहींत हें यावरून निर्विवाद सिद्ध होत आहे.

पतंजली हा जसा योगशास्त्रज्ञ आहे तसा च व्याकरणशास्त्रज्ञ आहे. आणि व्याकरणशास्त्र हें वैशेषिक दर्शनाच्या आनुषंगिकत्वानें निघणारें आहे. हीं दोन्हीं शास्त्रें स्वभावतः वैयक्तिक स्वरूपाचीं आहेत. म्हणून च व्याकरणशास्त्रांतील कर्ता स्वतंत्र आहे, मीमांसेंतील कर्त्या-प्रमाणें कर्मतंत्र नाहीं. कांहीं पंडितांच्या मतें योगसूत्रकार पतंजली आणि पाणिनीच्या व्याकरणावर महाभाष्य लिहिणारा पतंजली हे दोन भिन्न आहेत. पण योगदर्शन आणि व्याकरणमहाभाष्य यांचीं "अथ योगानुशासनम्" व "अथ शब्दानुशासनम्" हीं आरंभसूत्रें पाहिलीं म्हणजे हे दोन ग्रंथकार एक च असावेत असें अनुमान होतें. पंडित म. मो. कुंटे यांनीं आपल्या 'हिंदुस्थानांतील आर्यसंस्कृतीचीं स्थित्यंतरें' नामक इंग्रजी ग्रंथांत त्याचें भिन्नत्व दर्शविण्याचा पुष्कळ प्रयत्न केला आहे व त्याला आधार या दोन ग्रंथांत जीं अनेक परस्परविरुद्ध विधानें व मतें आहेत तीं दिलीं आहेत. तथापि एक च ग्रंथकार दोन निरनिराळ्या भिन्न शास्त्रांवर लिहीत असल्याकारणानें त्या त्या शास्त्रांच्या अनुरोधानें तीं तीं मतें आस्थापूर्वक प्रतिपादन करतो इतकें च. यांत च त्याचें खरें कौशल्य आहे. म्हणून एक च पतंजली योगशास्त्रांत योगाप्रमाणें बोलतो व व्याकरणशास्त्रांत व्याकरणाप्रमाणें लिहितो. तथापि तो स्वतः महामीमांसक आहे, कारण यास्क व पाणिनी यांचा वैदिक अनुयायी आहे. पतंजलीचें महाभाष्य जैमिनीच्या मीमांसेवांचून केव्हां हि नीट आकलन होणार नाहीं असें कुंटे यांनीं ठिकठिकाणीं दर्शविलें आहे. इतका पतंजलीच्या महाभाष्यावर जैमिनीच्या मीमांसाशास्त्राचा पगडा आहे.

ही गोष्ट मीमांसेंतील न्याय आणि महाभाष्यांतील परिभाषा ताडून पाहिलीं असतां तेव्हां च लक्षांत येण्यासारखी आहे. त्या कारणानें यद्यपि पतंजलीनें योगावर सूत्रें रचिलीं असलीं तरी त्यावरून तो स्वतः योगाचा मोठा भोक्ता आणि पुरस्कर्ता होता असें ठरत नाहीं. त्या-काळीं बौद्ध व जैन यांसारख्या संन्यासी संप्रदायांच्या भरभराटींत यौगिक विधेचा जो लोकांत वाढता उत्कर्ष होता तो पाहून त्या विधेचें यथार्थ स्वरूप दर्शविण्याकरितां पतंजलीनें योगसूत्रें लिहिलीं. स्वतः तो त्यांतील समाधिसाधनांत गढून गेलेला नव्हता हें योग-शास्त्राच्या तृतीय विभूतिपादाच्या परिशीलनानें सहज समजण्यासारखें आहे. या पादांत त्यानें योगाचे परिणाम दर्शवितांना स्वानुभवापेक्षां लौकिक मताचें च अति जपून आविष्करण केलें आहे. सारांश, पतं-जलीला स्वतःला योगापेक्षां यागाचें महत्त्व अधिक वाटत असल्यामुळें त्यानें योगशास्त्रांत प्रथम मूळ पंचयमांचें योग्य सार्वभौमत्व दर्शवून आणि तें समाजशील मानवाचें महाव्रत आहे असें सांगून लागली च त्या शास्त्रान्वयें त्या यमांना नियमांच्या सदरांत नेऊन बसविलें व त्यांचीं वर सांगितल्याप्रमाणें विशिष्ट वैयक्तिक फलें निर्दिष्ट केलीं.

अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह हे पांच यम मनुष्यमात्राचीं महाव्रतें म्हटलीं म्हणजे तीं त्याचीं पहिल्या प्रतीचीं नियतकर्में ठरतात. गीतेच्या भाषेंत नियतकर्म म्हणजे यज्ञार्थ कर्म हें अकर्म आणि विकर्म या दोन टोंकांच्या मधलें युक्तमध्य किंवा हिर-ण्यगर्भ होय. अर्थात् या पंचयमांना धरून अकर्में आणि विकर्में कोणतीं हें समजलें म्हणजे त्यांतील नियतकर्माचें रूप बरोबर लक्षांत येतें. येथें पंचयमांचे विरोधक जे पांच वितर्क वर सांगितले तीं विकर्में होत व ते नष्ट करण्याकरितां ज्या त्यांच्या प्रतिपक्षांबद्दल भावना करावी म्हणून म्हटलें ते प्रतिपक्ष अकर्में होत. विकर्मांमध्यें हिंसादि दुष्ट कर्में एका

टोंकाला जातात तर अकर्मांमध्यें अहिंसादि नियमव्रतें दुसरें टोंक घेऊन बसतात. युक्तमध्य हिरण्यगर्भ (Golden Mean) हा हिंसाहिंसादि द्वंद्वमय असतो व त्यांत युक्त हिंसा आणि युक्त अहिंसा यांचा सारखा च समावेश होतो. असे नियतकर्मरूप जे पंच यम त्यांतील अहिंसेंत जसें साधूंचें रक्षण असतें तसें च कंटकांचें निर्दलन हि असतें. किंबहुना कंटकांच्या निर्दलनांत च साधूंचें सम्यक् रक्षण घडतें. तसें च यांत जसें शरणागताला अभय असतें तसें उन्मत्ताला शासन असतें. हा च उच्च क्षात्रधर्म होय. तो निग्रहानुग्रहांत सारखा दक्ष असतो. या धर्मानें व्यष्टि व समष्टि या उभयतांची उत्तम धारणा होते व व्यक्तीला उच्च-पणा येतो. याच्या उलट शुद्ध नियमव्रतांत उतरणारी एकांगी अहिंसा अकर्मपर असते. परंतु ही नियतकर्मांतील अहिंसा मर्यादित असल्या-कारणानें सहज विधिरूप बनते. हा च कर्मयोग. या अहिंसेचें राज-शासनांतील उदाहरण म्हणजे युद्धक्षेत्रांतील हिंसा व धर्मशासनांतील उदाहरण म्हणजे क्रत्वन्तर्वर्तिनी हिंसा होय. या दोन्ही हिंसा कायद्यानें वा धर्मानें सारख्या च अहिंसारूप मानल्या जातात. कारण त्या मुख्यतः समाजाच्या कल्याणाला धरून असतात. जशी अहिंसा तसें च सत्य किंवा अनानृत म्हणजे खोटें आचरण न करणें. वैदिक धर्मांत ऋत-सत्यांवर फार भर आहे आणि तसा च आवेस्तिक धर्मांत. किंबहुना ऋतसत्य हे जगताला धारण करणारे दोन प्रमुख स्तंभ आहेत. परमेश्वरानें जेव्हां हें जगत् निर्माण केलें तेव्हां प्रथमतः यांची उत्पत्ति झाली—
" ऋतं च सत्यं चाभीद्धात्तपसोऽध्यजायत । " असे हे जे पहिले ऋत-सत्यात्मक दोन यम, त्यांवर समाजाची उभारणी होते. म्हणून ते सर्वांत महत्त्वाचे आहेत. बाकी तीन अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह हे त्यांच्या खालोखाल आहेत. त्यांवर पुढें समाजाची धारणा घडून येते. अस्तेय म्हणजे चोरी न करणें. हें केवळ नीतीचें अविधायक रूप होय.

त्याच्या उलट विधायक कोटी म्हणजे यज्ञांतील अर्पणकर्म. कारण स्तेयाला विरुद्ध यज्ञ आहे. म्हणून प्रथम अस्तेयता आली कीं त्याची प्रगति यज्ञांत होते. भगवंतांनीं गीतेंत देवांना न देतां खाणाराचें कर्म स्तेयांत गणलें आहे—" तैर्दत्तानप्रदायैभ्यो यो भुंक्ते स्तेन एव सः । " व देवांना देऊन अवशेष खाणें हा यज्ञ म्हटला आहे व त्याचें फल अमृत सांगितलें आहे. यौगिक यमांतील ब्रह्मचर्य हा अव्यभिचार होय. असा अव्यभिचार साधला म्हणजे समाजाचें काम झालें. कोणा हि व्यक्तीनें दुसऱ्याच्या स्त्रीवर आक्रमण करतां कामा नये. पण येवढ्यानें व्यक्तीला पूर्णता येते असें नाहीं. त्याकरितां साक्षात् तप पाहिजे. तें खरें ब्रह्मचर्य होय. त्यांत वीर्याचा खरा निग्रह होतो. म्हणून गीतेच्या यज्ञदानतप या त्रयींतील तप हें पंचयमांतील ब्रह्मचर्यापेक्षां श्रेष्ठ आहे. त्यांत ब्रह्मचर्याचा आपोआप समावेश आहे. असें तप पुढें पंचनियमांत एक नियम म्हणून आलें आहे. पण पंचनियमांत त्याच्या जोडीचे दुसरे यज्ञ व दान हे नियम सांगितले नाहींत. कारण योगशास्त्र हें शुद्ध वैयष्टिक स्वरूपाचें असल्यामुळें त्यांत तप हें जसें सहज समावेश पावलें तशीं यज्ञ आणि दान हीं पावूं शकलीं नाहींत, कारण तीं समाजतत्त्वें आहेत, तपासारखीं केवळ व्यक्तिनिष्ठ राहणारीं नाहींत. आतां अस्तेयाच्या उलट यज्ञ व ब्रह्मचर्याच्या उलट तप म्हटलें म्हणजे शेवटीं अपरिग्रहाच्या उलट दान ठरतें. अपरिग्रह म्हणजे दुसऱ्याकडून कशाचा हि स्वीकार न करणें. तद्विरुद्ध दान म्हणजे दुसऱ्याला साक्षात् कांहींतरी अर्पण करणें. एक केवळ अकर्मरूप आहे तर दुसरें स्पष्ट कर्मस्वरूप आहे.

सारांश, योगशास्त्रांतील मूळ पंच यम हे अकरणरूप आहेत. गीतेचे मीमांसकीय यज्ञदानतप हे समाजाचे व धर्माचे मुख्य करणरूप नियम आहेत. पैकीं तप हा नियम योगांतील पुढील पंच नियमांत सामील झाला आहे. कारण ते सर्व नियम व्यक्तिविषयक आत्मीय

स्वरूपाचे आहेत, बाकी स्वरूपाचे नाहींत. ते मागें दर्शविल्याप्रमाणें शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय आणि ईश्वरप्रणिधान हे होत. शौच ही देहाची बाह्य शुचिता म्हटली तर संतोष ही अन्तःशुचिता होय. तप हें शारीरिक आणि मानसिक असें दोन्ही प्रकारचें कडक व्रत असून त्यांत संपूर्ण इंद्रियांचें हटानें दमन आहे. अशा तपांत शौच आणि संतोष यांचा खात्रीनें अन्तर्भाव होतो असें नाहीं म्हणून आरंभीं च ते पंचनियमांत स्वतंत्ररीतीनें दाखल केले आहेत. पुष्कळ वेळां तपांत शौच व संतोष यांचा अभाव दिसतो. पण वास्तविकरीत्या सामाजिक दृष्टीनें त्यांची योग्यता मोठी आहे. तथापि अशा सर्वसामान्य शौच आणि संतोष या नियमांना वगळून योगशास्त्रांत तप, स्वाध्याय आणि ईश्वरप्रणिधान हे तीन क्रियायोग म्हटले आहेत—"तपः स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि क्रियायोगः।" कारण हीं साक्षात् उच्च सिद्धींची साधनें आहेत. तपांत जर शारीरिक व मानसिक क्रिया घडत असली तर स्वाध्यायांत बौद्धिक क्रिया होते व ईश्वरप्रणिधानांत भक्तीनें वा उपासनेनें समाधिसिद्धि घडून येते. म्हणून हे क्रियायोग समाधिसिद्धीकरितां व क्लेश कमी करण्याकरितां उपयोगी पडतात असें म्हटलें आहे—"समाधिभावनार्थः क्लेशतनूकरणार्थश्च।" क्लेश पांच प्रकारचे आहेत—(१) अविद्या, (२) अस्मिता, (३) राग, (४) द्वेष, व (५) अभिनिवेश. अविद्येच्या योगें अस्मिता उत्पन्न होते, अस्मितेच्या योगें रागद्वेष बळावतात, व रागद्वेषांच्या योगें अभिनिवेश म्हणजे जीविताची प्रीति व देहाचा अभिमान दुणावतो. हे सर्व मोक्षाला बाधक आहेत म्हणून क्लेश म्हटले आहेत. या पांच हि क्लेशांत अविद्या ही सर्वांची जननी म्हटली आहे—"अविद्या क्षेत्रमुत्तरेषाम्।" शांकर अद्वैताचें तर तें आद्य बीज आहे. अशा अविद्येपासून जन्म पावणारे अहंकार, राग, द्वेष व अभिनिवेश हे चार क्लेश पुनः प्रसुप्त, तनु, विच्छिन्न

आणि उदार असे चार चार प्रकारचे असतात. म्हणून हे सोळा व अविद्या सतरावी मिळून ह्या इतक्या दुःख देणाऱ्या वासना आहेत. बौद्ध धर्मांत ह्यांचें निर्मूलन मुख्य आहे. अविद्या म्हणजे जें अनित्य, अशुचि, दुःखात्मक आणि अनात्म त्यास नित्य, शुचि, सुखात्मक आणि आत्मा समजणें. अस्मिता किंवा अहंकार म्हणजे दृक्शक्ति जो आत्मा आणि दर्शनशक्ति जें चित्त त्यांची एकात्मता मानणें. सुखानुशयी म्हणजे ज्याचा परिणाम सुख आहे तो राग, व दुःखानुशयी तो द्वेष. त्यांच्या न्यायशास्त्रांत व्याख्या 'अनुकूलतयावेदनीयंसुखं' व 'प्रतिकूलतया वेदनीयं दुःखं' अशा आहेत. पूर्वसंस्कारामुळें ज्ञानी पुरुषाला सुद्धां तनूचा अनुबंध म्हणजे देहाचें प्रेम वाटणें हा अभिनिवेश होय. राग, द्वेष व अभिनिवेश ह्या तीन सूक्ष्म वासना होत. त्यांचा नाश तद्विरुद्ध कोटी चित्तांत आणल्यानें होतो. ह्या सूक्ष्म वासनांना प्रवृत्त करणाऱ्या दुसऱ्या स्थूल वासना असतात. त्यांचा निरास योगांतील ध्यान नामक क्रियेनें होतो. जें जें कांहीं ह्या आणि पुढील जन्मीं वेदनीय असतें तें सर्व क्लेशमूल कर्माशय होय. असें कर्म मूलस्थानीं आहे म्हणून पुढें जन्म, आयुष्य व भोग आहेत. ते भोग पापपुण्यानुसार आनंद वा परिताप उत्पन्न करतात. म्हणून ज्ञानी पुरुषाला कर्माचा पुढें होणारा परिणाम, कर्मापासून आज होत असलेला परिताप, व कर्माचा पूर्वी झालेला संस्कार यांतील दुःखानुभवामुळें व त्याच्या ठायीं ज्या स्वाभाविक गुणवृत्ति असतात त्यांशीं सदैव विरोधानें वागण्याचे प्रसंग येत असल्यामुळें त्याला हें सर्व दृश्य जगत् दुःखमय वाटूं लागतें. म्हणून हें दुःख टाळण्याकरितां जी धडपड करावयाची तींत आत्मा आणि चित्त यांचा संबंध तोडून टाकावयाचा. कारण आत्मा आणि चित्त या दोहोंचा संयोग हा च मूळ सर्व दुःखाचें कारण आहे. पैकीं चित्त हें त्रिगुणात्मक, पंचभूतात्मक आणि दशेंद्रिया-

त्मक आहे. त्याचें कार्य भोग भोगून मोक्ष साधावा येवढें च आहे. त्याच्या गुणाचीं विशेष, अविशेष, लिंगमात्र आणि अलिंग अशीं चार पर्वें आहेत. तीं त्याच्या चार निरनिराळ्या अवस्थांना धरून निघतात. चित्त म्हणजे अव्यक्त प्रकृतीचें व्यक्त रूप. तें पंचभूतात्मक स्थूल सृष्टीशीं एकात्मता पावलें म्हणजे 'विशेष' नामक गुण दर्शवितें, पंचतन्मात्रात्मक सूक्ष्म तत्त्वांशीं खिळलें म्हणजे 'अविशेष' गुण धारण करतें, बुद्धीचा आकार घेऊन बसलें म्हणजे 'लिंगमात्र' होतें, व अव्यक्त प्रकृतीशीं मिळून गेलें म्हणजे 'अलिंग' बनून जातें. अशा चित्ताहून निराळा आत्मा हा अपरिणामशील, चिन्मात्र किंवा ज्ञानरूप आहे. तथापि तो प्रत्ययाच्या मागून म्हणजे अनुभवान्तीं पाहणारा आहे. हें जें सर्व दृश्य जगत् तें केवळ तत्प्रीत्यर्थ आहे. जो मुक्तावस्थेंत आत्मवान झाला त्यापासून जरी प्रकृतीचा संबंध सुटला असें म्हटलें तरी प्रकृति सर्वसाधारण असल्याकारणानें बाकीच्यांच्या ठायीं ठाण घेऊन बसणार हें उघड आहे. आत्मा आणि प्रकृति या दोहोंच्या शक्तींचा बोध त्यांच्या संयोगसंबंधांत च होणार, एरवीं नाहीं. या संबंधाचें एक च कारण अविद्या होय. अविद्या गेली कीं संयोग तुटतो आणि मग प्रकृतीचा विलय होतो. हें च कैवल्य. असा संयोग तुटून वियोग होण्यास मुख्य उपाय म्हणजे मधला अंतराय जाऊन विवेकप्रज्ञा उत्पन्न होणें. अशा प्रज्ञावंताची ती प्रज्ञा शेवटच्या सात अवस्थांत प्रतिष्ठा पावते: त्यांपैकीं पहिल्या चार अवस्था बाह्य विषयांसंबंधीं असतात तर पुढल्या तीन चित्ताच्या अन्तःस्थितीला धरून निघतात. पहिल्या चारांत कार्यविमुक्ति होते, पुढील तिहींत चित्तविमुक्ति घडून येते. पहिल्या चार बुद्धि, इच्छा, द्वेष आणि प्रयत्न यांना धरून निघतात, पुढील तीन शोक, भय आणि विकल्प यांना धरून उपस्थित होतात. अशी ही प्रज्ञा जी 'सप्तधा प्रांतभूमिः' = सांत प्रकारची शेवटची भूमि म्हटली

आहे त्या तिच्या सात प्रकारच्या अवस्था येणेंप्रमाणें:—(१) जें सर्व जाणावयाचें तें जाणलें, आतां पुढें कांहीं ज्ञेय राहिलें नाहीं. (२) जें सर्व त्यागावयाचें तें त्यागलें, आतां पुढें कांहीं त्याज्य राहिलें नाहीं. (३) जें सर्व मिळवावयाचें तें मिळविलें, आतां पुढें कांहीं प्राप्तव्य राहिलें नाहीं. (४) जें सर्व करावयाचें तें केलें, आतां पुढें 'तस्य कार्यं न विद्यते.' (५) चित्तांत शोकाला स्थान उरलें नाहीं, (६) भयाला आधार राहिला नाहीं, व (७) विकल्पाचा पाया ढांसळून गेला. असा हा कृतकृत्यतेच्या अवस्थेंतील सतधा प्रांत-भूमीचा प्रज्ञाजन्य आनंद काय वर्णावा? त्याचें किंचित् वर्णन 'तृप्ति-दीप' नामक ग्रंथांत केलें आहे तें सायणाचार्यांनीं आपल्या तैत्तिरीया-रण्यकावरील भाष्यांत उध्दृत केलें आहे तें येणेंप्रमाणें:—

"कृतकृत्यतया तृप्तः प्राप्तप्राप्यतया पुनः ।
तृप्यन्नेवं स्वमनसा मन्यतेऽसौ निरन्तरम् ॥
धन्योऽहं धन्योऽहं नित्यं स्वात्मानमञ्जसा वेद्मि ।
धन्योऽहं धन्योऽहं ब्रह्मानन्दो विभाति मे स्पष्टम् ॥
धन्योऽहं धन्योऽहं दुःखं सांसारिकं न वीक्षेऽद्य ।
धन्योऽहं धन्योऽहं स्वस्याज्ञानं पलायितं क्वापि ॥
धन्योऽहं धन्योऽहं कर्तव्यं मे न विद्यते किंचित् ।
धन्योऽहं धन्योऽहं प्राप्तव्यं सर्वमद्य संपन्नम् ॥
धन्योऽहं धन्योऽहं तृप्तेर्मे कोपमा भवेल्लोके ।
धन्योऽहं धन्योऽहं धन्यो धन्यः पुनः पुनर्धन्यः ॥
अहो पुण्यमहो पुण्यं फलितं फलितं दृढम् ।
अस्य पुण्यस्य संपत्तेरहो वयमहो वयम् ॥
अहो शास्त्रमहो शास्त्रमहो गुरुरहो गुरुः ।
अहो ज्ञानमहो ज्ञानमहो सुखमहो सुखम् ॥" इति.

या प्रकारें योगशास्त्रानें क्रियायोगाचें प्रज्ञाप्राप्तीपर्यंत स्वरूप दर्शविलें आहे. हा क्रियायोग सर्वथा वैदिक धर्माला अनुसरून आहे. कारण त्यांत केवळ एक तप च नाहीं तर स्वाध्याय व ईश्वरप्रणिधान अशा दुसऱ्या दोन बाबी आहेत. स्वाध्याय म्हणजे वेदाध्ययन व ईश्वरप्रणिधान म्हणजे सर्व कर्मांचें ब्रह्मार्पण. ह्या ईश्वर-प्रणिधानांतून च पुढें उपासना व भक्ति हे मार्ग निघतात व ते योगाच्या बरोबरीनें उपासकाला वा भक्ताला समाधीची प्राप्ति करून देतात. अर्थात् जसा ईश्वरप्रणिधानांतून भक्तियोग निघतो तसा च स्वाध्यायांतून जपयोग बाहेर पडतो. अशा भक्तियोगाला काय किंवा जपयोगाला काय साधनें योगशास्त्रांत स्वतंत्र सांगितलीं आहेत. कारण योगांतील समाधि 'ईश्वरप्रणिधानाद्वा' या सूत्रानुसार केवळ एका प्राणायामानें च नाहीं तर ईश्वरप्रणिधानानें हि साधली जाते असें स्पष्ट म्हटलें आहे. हा ईश्वर क्लेश, कर्म, विपाक म्हणजे कर्मांचे परिणाम, आणि आशय म्हणजे कर्मांच्या वासना यांच्या संपर्कानें विरहित असा पुरुषविशेष आहे. त्या ठिकाणीं 'निरतिशय सर्वज्ञबीज' आहे, तो पूर्वगुरूंचा गुरु कालातीत आहे, व त्याचा वाचक प्रणव म्हणजे ॐकार आहे. अशा ॐकाराचा जप आणि त्याच्या ईश्वरस्वरूप अर्थाची भावना केली म्हणजे त्यापासून जीवात्म्याला स्वतःचें ज्ञान होतें आणि त्याच्या सर्व विघ्नोपविघ्नांचा नाश होतो. हीं समाधिमार्गांतील चित्ताचा विक्षेप करणारीं विघ्नें नऊ आहेतः—(१) व्याधि = रोग; (२) स्त्यान = जडता; (३) संशय; (४) प्रमाद; (५) आलस्य; (६) अविरति = रुचि नाहींशी होणें; (७) भ्रांतिदर्शन; (८) अलब्ध-भूमिकत्व = थारा न मिळणें; आणि (९) अनवस्थितत्व = अवस्थिति जाणें, या नऊ चित्तविक्षेपकारक विघ्नांच्या समवेत आणखी दुःख, दौर्मनस्य, अंगमेजत्व म्हणजे शरीराला कंप सुटणें, श्वास आणि प्रश्वास

हीं संकटें उभीं राहतात. त्या सर्वांचें निराकरण करण्याकरितां एक-तत्त्वाभ्यास चांगला उपयोगी पडतो व त्याला भक्तियोग व जपयोग हे उत्तम सहायकारी होतात. याशिवाय आणखी कांहीं चित्त एकाग्र करण्याचे जे निरनिराळे उपाय आहेत ते सर्व योगसूत्रांत ग्रथित आहेत. त्यांत कांहीं प्रवृत्तिपर व कांहीं निवृत्तिपर आहेत; व कांहीं ब्रह्मचर्य व गार्हस्थ्य यांना अनुरूप आहेत तर कांहीं वानप्रस्थ व संन्यास यांना अनुसरून आहेत.

तप, स्वाध्याय आणि ईश्वरप्रणिधान हे तिन्ही क्रियायोग शुद्ध व्यक्तिनिष्ठ आहेत. त्यांपैकीं बौद्ध आणि जैन या अवैदिक संन्यासी संप्रदायांत केवळ एका तपाचें च विशेषेंकरून स्तोम माजविण्यांत आलें आहे. कारण त्या संप्रदायांत वेद नाहींत म्हणून अध्ययन नाहीं व ब्रह्म नाहीं म्हणून अर्पण नाहीं. तेथें त्याग आहे यज्ञ नाहीं, अकिंच-नता आहे दान नाहीं. अर्थात् या संप्रदायांत तप जितकें एका टोंकाला जाऊन एकांगी झालें तितकें वैदिक धर्मांत झालें नाहीं. वैदिक धर्मांत तें पुष्कळ मर्यादित राहिलें. तथापि त्यायोगें वैदिक धर्मांत हि दोन पक्ष झाले. एक देहदंडन करणारांचा पक्ष आणि एक यज्ञयाग करणारांचा पक्ष. एक वनांत जाऊन तपश्चर्या करणारांचा पक्ष आणि एक घरांत राहून संसार चालविणारांचा पक्ष. एक हठयोग्यांचा पक्ष आणि एक मीमांसकांचा पक्ष. या दोन पक्षांतील भेद पंडितवर्य कुंटे यांनीं आपल्या षड्दर्शनचिंतनिकेंत मोठ्या मार्मिक रीतीनें दर्शविला आहे. ते म्हणतातः—"....इतकें सांगितलें म्हणजे पुरें कीं तपश्चर्येचा आणि संसाराचा विरोध आहे. संसार च करावा आणि त्यांत च परम पुरु-षार्थ आहे असा पूर्ण कटाक्ष पूर्वमीमांसेचा. योगमार्ग भिन्न. त्यामध्यें संसारत्यागावर पूर्ण कटाक्ष. तेव्हां एक पूर्वमीमांसापरंपरा आणि दुसरी योगपरंपरा; परंतु पूर्वमीमांसा, संहिता, ब्राह्मणादि ग्रंथांत भरली आहे;

त्यामध्यें योग नाहीं. म्हणून पूर्वमीमांसा–परंपरेस आम्ही वैदिक परंपरा असें वारंवार म्हटलें आहे. पूर्वमीमांसा किंवा वैदिक परंपरेप्रमाणें वागण्याचा अधिकार केवळ आर्यांस आहे. दुसऱ्यास नाहीं. योगपरंपरा म्हणजे वेदांतपरंपरा, म्हणजे संसारत्यागपरंपरा; म्हणजे संन्यासपरंपरा यांचा अधिकार सर्वांस आहे; कारण सार्वभौमव्रत योगशास्त्रांत वर्णिलें आहे. कोणा पाहिजे त्यास हा अधिकार असल्यामुळें जे वेदाचा त्याग करतात अशा जैन आणि बौद्ध लोकांचा संन्यास च कायतो परमपुरुषार्थ असा सिद्धांत आहे. आणि हा परमपुरुषार्थ साधण्याकरितां तप आणि ध्यान यांचा त्यांनीं विशेष विचार केला आहे."

योगशास्त्रानुसार चित्ताची स्थिति दोन प्रकारची असते—(१) समाधीमध्यें निमग्न झालेली समाहित स्थिति, आणि (२) बाह्य विषयांत व्यग्र असलेली व्युत्थित स्थिति. चित्तामध्यें ज्या वृत्तींचे तरंग उठतात त्यांचा निरोध अन्तर्मुखतेच्या योगें होतो. याचें नांव समाधियोग. उलट बाह्य विषयांच्या योगें चित्तास जे नानाक्लेश होतात ते क्रियायोगांत दृष्टीस पडतात. ती चित्ताची बहिर्मुखता होय. क्रियायोग हा समाधियोगाला साधनीभूत असतो. म्हणून वैदिक योगमार्गांत हे दोन्ही योग सांगितले आहेत. बौद्ध व जैन संप्रदायांत समाधीला फारसा मान नाहीं. ते फक्त व्युत्थान मानतात व त्याला 'आश्रव' हें नांव देऊन त्यांतील क्लेशांचा नाश करण्याकरितां केवळ एका तपाचा आश्रय करतात. म्हणून ते प्रव्रज्या हा परमपुरुषार्थ मानतात आणि त्यांत संवर आणि निर्जरा यांसारखीं तपांचीं कडक साधनें अमलांत आणतात. कर्मांचा निरोध करणें हा संवर व तें धुऊन धुऊन नाहींसें करणें ही निर्जरणा होय.

वैदिक धर्मग्रंथांत तप हा शब्द अनेकवार येतो. पण त्याचा अर्थ केवळ देहदंडन असा च होत नाहीं. तें धर्माचें एक अंग म्हणून

गणलें जातें. यज्ञ करतांना त्यांतील निरनिराळ्या समयांना धरून जीं व्रतें आचरावयाचीं तें च काय तें वैदिक धर्मांतील तप होय. उदाहरणार्थ, दर्शपौर्णमासांच्या पर्वकाळीं अन्वाधानानंतर अग्निसंनिध उभयतां यजमानपत्नींनीं ' न मांसं मक्षयेत् ', ' नानृतं वदेत् ', ' न स्त्रियमुपेत् ' हीं आणि यांसारखीं जीं व्रतें आचरावयाचीं तीं सर्व तपें च होत. अर्थात् तीं अहिंसा, सत्य आणि ब्रह्मचर्य या तीन यमांना धरून निघतात हें उघड आहे. तैत्तिरीयारण्यकांत सत्य, तप, दम, शम, दान, धर्म, प्रजनन, अग्नि, अग्निहोत्र, यज्ञ, मानस आणि न्यास अशीं धर्माचीं वा मोक्षाचीं बारा अंगें सांगितलीं आहेत त्यांत तप हें एक आहे. तीं एकांतून एक उलटीं सुलटीं कशीं निघतात तीं येणेंप्रमाणें दर्शविण्यांत येतातः—सत्यांत तप, तपांत दम, दमांत शम, शमांत दान, दानांत धर्म, आणि धर्मांत प्रजनन; उलट न्यासांत मानस, मानसांत यज्ञ, यज्ञांत अग्निहोत्र, अग्निहोत्रांत अग्नि, अग्नींत प्रजनन, आणि प्रजननांत धर्म. उपनिषदांतून क्वचित् देहदंडनपर व्रतांचें निरूपण आहे व पाणिनीच्या सूत्रांत चांद्रायणाचा उल्लेख आहे. असें चांद्रायण पिपीलिकामध्य आणि यवमध्य असें दोन प्रकारचें आहे. शिवाय स्मार्त भूमिकेवर सांतपन-प्राजापत्यादि कृच्छ्रें आणि पुराणांतून उपास-तापास आहेत ते निराळे. हे सर्व तपाचे च आकार होत. या कारणानें वैदिक धर्मांत यागांतील व्रताचरणरूप तपें आणि योगांतील देहदंडनरूप तपें असे भेद झाले आहेत. त्यांना पाहिजे तर श्रौत तपें आणि स्मार्त तपें अशीं नांवें देतां येतील. यागांतील व्रताचरणांत वा नियमव्रतांत पंचयमांचा समावेश झाला आहे. पण तीं व्रतें त्या त्या विशिष्ट काळीं व प्रसंगीं त्या त्या विशिष्ट अधिकाराच्या व्यक्तींनीं आचरावयाचीं असल्याकारणानें त्यांचे अर्थ तेवढ्यापुरते मर्यादित आहेत. अर्थात येथें अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह हे कांहीं सार्वभौम महाव्रतांतील पंच-

यमस्वरूप नाहींत, तर 'अहिंसा' म्हणजे यजमानानें अन्वाधानोत्तर मांस भक्षण न करणें; 'सत्य' म्हणजे पर्वकाळीं अनृत न बोलणें; 'अस्तेय' म्हणजे यज्ञांतील ऋत्विजांची दक्षिणा न बुडविणें; 'ब्रह्मचर्य' म्हणजे यज्ञाकरितां शूद्रातिशूद्रांकडून सनिहार न स्वीकारणें, हे अर्थ व्यापक योगशास्त्राला केव्हां हि मान्य होणार नाहींत हें उघड आहे. याच्या उलट जैनादींनीं त्यांचें सर्वसामान्यत्व ग्रहण केलें पण तीं व्रतें एका आत्यंतिक टोंकाला नेऊन बसविलीं. त्या कारणानें जसें वैदिक मीमांसामार्गावर त्यांचें एका दृष्टीनें सार्वभौमत्व कमी झालें तसें अवैदिक जैनमार्गावर दुसऱ्या दृष्टीनें कमी झालें. पंडितवर्य कुंटे यांनीं हे संप्रदायनिष्ठ अर्थ घेऊन त्यावरून वैदिक विरुद्ध अवैदिक व मीमांसक विरुद्ध वेदान्ती अशा जातिभेददृष्टीनें त्या पंचयमांच्या सार्वभौमत्वाचें विवरण केल्या कारणानें तें अयथार्थ झालें आहे. वास्तविक रीत्या योगशास्त्रांत वैदिकावैदिक किंवा आर्यानार्य असा पक्षपात करून तें दर्शविण्यांत आलें नाहीं. तेथें जर कोणता भेद असेल तर पशु विरुद्ध मानव हा आहे. पशु हा सर्वथैव अयमपूर्वक वर्तणारा आहे. तेथें त्याच्या सृष्टींत हिंसा, असत्य, स्तेय, स्वैराचार, परापहार यांचें च सर्व साम्राज्य आहे. म्हणून तेथें सदा शत्रुत्वानें कलह आहे. त्यायोगें तेथें केव्हां हि समाजाची सिद्धि नाहीं. किंबहुना तेथें समाजाची भावना असण्याचें कारण हि नाहीं. त्याच्या उलट मानव हा समाजशील प्राणी आहे. आणि समाजाला हे पांच यम आधारभूत आहेत. म्हणून ते मागें सांगितल्याप्रमाणें मानवी समाजांत कायद्यांच्या स्वरूपांत येऊन बसले आहेत. ते सर्वांनीं निरपवाद प्रतिपाळले पाहिजेत असा समाजाचा आग्रह आहे. अर्थात् ते अक्षरशः 'जातिकालसमयानवच्छिन्न सार्वभौम महाव्रत' आहेत. मनूनें आपल्या मानवधर्मशास्त्रांत यमावांचून नियम आचरणें गौण मानलें आहे तें येवढ्या च करितां. यमावर समाजाची

उभारणी आहे. ते अविवायक नीतीचे नियम आहेत. त्यांच्या वांचून कोणता हि समाज सिद्ध होणार नाहीं व चालणार नाहीं इतके ते विश्वव्यापक आहेत. तद्विरुद्ध एका आत्यंतिक टोंकाला गेलेलीं जैनादि संप्रदायांतील 'अहिंसादि' नियमव्रतें एखाद्या विशिष्ट व्यक्तींचीं महाव्रतें होतील पण त्यांना त्या च कारणानें सार्वलौकिकत्व येणार नाहीं हें निःसंशय होय.

योगशास्त्र आणि मीमांसाशास्त्र या दोहोंत पंचयम एक च आहेत. कारण ते पाशवी सृष्टींतील पांच अयमांच्या विरुद्ध सार्वभौम महाव्रत आहेत. पण दोहोंतील नियम मात्र त्या त्या शास्त्रांच्या स्वरूप-भेदाप्रमाणें भिन्न आहेत. जैनादि संन्यासी संप्रदायांत हे दोन्ही प्रकारचे नियम अवलंबण्यांत आलेले नाहींत. तेथें यमांना च एकांतिक रूपें देऊन नियमव्रतें बनविलीं आहेत, व तीं सर्व एका तपाच्या भूमिकेवर आंखलीं आहेत. या सर्वांचें तुलनात्मक निदर्शन पुढील कोष्टकावरून चांगलें होईलः—

यम-नियमांक	पाशवी अयम	मानवी यम सार्वभौम महाव्रत	योग-मार्गावरील पंच नियम	मीमांसा-मार्गावरील नियम	संन्यासमार्गावरील तपःस्वरूप एकांतिक नियमव्रतें
१	हिंसा	अहिंसा	शौच	ऋत	'अहिंसा परमोधर्मः'
२	अनृत	सत्य = अनानृत	संतोष	सत्य	'न हि सत्यात्परो धर्मः'
३	स्तेयत्व	अस्तेय	तप	यज्ञ	अस्तेय = कोणी दिलें तर घेणें
४	स्वैराचार	ब्रह्मचर्य=अव्यभिचार	स्वाध्याय	दान	ब्रह्मचर्य नैष्ठिक आमरणान्त
५	परापहार	अपरिग्रह	ईश्वर-प्रणिधान	तप	अकिंचन=कोणी दिलें तरी न स्वीकारणें

यांपैकीं योगमार्गावरील पंच नियमांत ' तपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि ' हे जर तीन ' क्रियायोग ' म्हटले तर मीमांसामार्गावरील पंच नियमांत यज्ञदानतप हे तीन ' कर्मयोग ' होत. पहिले तीन केवळ समाधिसाधक असल्याकारणानें शुद्ध वैयष्टिक आहेत तर दुसरे तीन केवळ समाजधारक असल्याकारणानें पूर्ण सामष्टिक आहेत. पहिले तीन तपःप्रधान आहेत तर दुसरे तीन यज्ञप्रधान आहेत. कारण जसें तपांत स्वाध्याय आणि स्वाध्यायांत ईश्वरप्रणिधान येतें तसें च यज्ञांत दान आणि दानांत तप अन्तर्भाव पावतें. या दोहोंत तप हें सर्वसाधारण आहे. तें निराळें करून यौगिक स्वाध्याय आणि ईश्वरप्रणिधान यांशीं मीमांसकीय यज्ञ आणि दान यांची तुलना करून पाहिली असतां योगापेक्षां मीमांसेची श्रेष्ठता तेव्हां च दिसून येते. यज्ञ हा केवळ स्वाध्याय नाहीं किंवा ईश्वरप्रणिधान हि नाहीं. स्वाध्याय म्हणजे वेदपठण. या वेदपठणाचा यज्ञांत सहज समावेश होतो. कारण वेद हे यज्ञार्थ संप्रवृत्त झाले आहेत, पठणार्थ नाहींत. अशा वेदांतील मंत्रांचा विनियोग यज्ञांतील तंत्रांत आहे. आणि यज्ञतंत्र हें तैत्तिरीय श्रुतींत 'श्रेष्ठतमकर्म' म्हटलें आहे. गीतेनें तर ' यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबंधनः ' या प्रकारें केवळ यज्ञार्थ कर्म हें च मोक्षदायक मानलें आहे, व अशा यज्ञाची व्याख्या ' यज्ञो हि मंत्रैर्देवतामुद्दिश्य द्रव्यस्य दानम् ' अशी मीमांसकांनीं केली आहे. अर्थात् एवंगुणविशिष्ट यज्ञांत देवतांना उद्देशून मंत्र असल्यामुळें तेथें साहाजिक च स्वाध्याय आणि ईश्वरप्रणिधान या उभयतांचा समावेश होतो व त्या देवतां प्रीत्यर्थ तेथें नुसती कोरडी प्रार्थना नसून साक्षात् द्रव्याचें अर्पण असतें. हें अर्पण म्हणजे दान होय. दान म्हणजे आपल्या जवळची वर्तमानकालीन प्रियवस्तु भविष्यकालीन अधिक प्रियवस्तूच्या प्राप्त्यर्थ स्वेच्छेनें त्यागण्यास प्रवृत्त होणें व तिच्या अर्पणक्रियेनें दुसऱ्यास संतुष्ट करणें. असें श्रेष्ठ दान यज्ञांत

आहे. किंबहुना यज्ञ शब्दाचा मूळ धात्वर्थ च तो आहे. ईश्वरप्रणिधानांत देवाची भक्ति होईल, ध्यान हि घडेल, पण यज्ञांतील दानानें देवपूजनांत साक्षात् देवत्व येऊन धर्म स्थापला जाईल, समाजाला तेज चढेल व दात्याला स्वर्गाची प्राप्ति होईल, असें मीमांसकीय यज्ञाचें फल आहे.

यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान आणि समाधि हीं योगाचीं आठ अंगें होत. त्यांत पहिले यम आणि नियम हे पांच पांच असून सर्वसामान्य रीतीनें व्यष्टिसमष्टींना कल्याणकारक आहेत. अशा पंचयमांत पहिले दोन यम 'अहिंसा' आणि 'सत्य' यांवर साक्षात् समाजाची उभारणी असून पुढील तीन 'अस्तेय', 'ब्रह्मचर्य' आणि 'अपरिग्रह' यांवर समाजाची धारणा आहे. तसे च पंच नियमांत पहिले दोन नियम 'शुचि' आणि 'संतोष' हे सामान्य व्यक्तिशुद्धिकारक असून पुढील तीन 'तप', 'स्वाध्याय' आणि 'ईश्वरप्रणिधान' हे विशेष समाधिसाधक क्रियायोग आहेत. तयापि त्यां हि पलीकडे अधिक वैयष्टिक स्वरूपाचीं पुढील तीन 'आसन' 'प्राणायाम' आणि 'प्रत्याहार' हीं अंगें आहेत. आसनाचें फल 'द्वंद्वानभिघातः' म्हणजे शीतोष्णादि द्वंद्वांपासून ताप न होणें. प्राणायामाचें फल 'प्रकाशावरणा' चा क्षय म्हणजे सत्त्वगुणावर जें तमादींचें मालिन्य चढतें त्याचा नाश, व मनाची 'धारणायोग्यता'. प्रत्याहार म्हणजे इंद्रियांचा इंद्रियार्थांपासून संपर्क सुटून त्यांचें चित्तस्वरूपाशीं खिळून राहणें. त्याचें फल "परमा वश्यतेन्द्रियाणाम्" = इंद्रियांची परम वश्यता म्हणजे आधीनता, निश्चलता. हीं पांच योगाचीं बहिरंगें होत. या पुढील त्रयाला अंतरंग म्हटलें आहे—"त्रयमन्तरङ्गं पूर्वेभ्यः।" हें त्रय म्हणजे धारणा, ध्यान आणि समाधि. या त्रयाला संयमत्रय म्हणतात—"त्रयमेकत्र संयमः।"

एखाद्या विशिष्ट स्थलाशीं चित्ताला बांधून टाकणें ही धारणा. त्या ठिकाणच्या प्रत्ययाशीं जी एकतानता तें ध्यान. स्वतःचें रूप नाहींसें होऊन त्या च अर्थमात्राशीं एकरूप होणें ही समाधि. या संयमत्रयाच्या जयापासून म्हणजे हीं तीन अंगें स्थैर्य पावल्या पासून प्रज्ञेचा आलोक होतो म्हणजे ऋतंभरत्व येतें—"तज्जयात्प्रज्ञालोकः।" या ऋतंभरे बरोबर योग्याला सर्वज्ञातृत्व येतें आणि त्यांत तेथें नानाप्रकारचीं विवेकजज्ञानें उत्पन्न होतात. जसें;—अतीतानागतज्ञान, सर्वभूतरुतज्ञान, पूर्वजातिज्ञान, परचित्तज्ञान, अपरान्तज्ञान, विप्रकृष्टज्ञान, भुवनज्ञान, तारकाव्यूहज्ञान, तद्गतिज्ञान, कायव्यूहज्ञान, पुरुषज्ञान, इत्यादि. शिवाय या ज्ञानांबरोबर कित्येक शक्ति सिद्ध होतात त्या निराळ्या च. जशा क्षुत्पिपासानिवृत्ति, स्थैर्य, सिद्धदर्शन, सर्वलोकदर्शन, चित्तसंवित्, परशरीरावेश, स्वेच्छामरण, ज्वलनम्, दिव्यंश्रोत्रम्, आकाशगमनम्, भूतजय, कायसंपत्, इंद्रियजय, प्रधानजय, मनोजवित्व, विकरणभाव, सर्वभावाधिष्ठातृत्व, कैवल्यम इत्यादि. तथापि समाधीच्या मार्गावरील हीं सर्व ज्ञानें आणि ह्या सर्व शक्ति व्यवहारामध्यें येत नाहींत. कारण जगतांतील व्यक्तींचे सर्व व्यवहार चित्ताच्या संप्रसारांत होतात, संयमनांत होत नाहींत. म्हणून जेथें योगमार्गावर निग्रहानें चित्तवृत्तींचा निरोध करण्यास प्रवृत्त व्हावयाचें तेथें या आहार्यधर्मानें उपस्थित होणाऱ्या ज्ञानशक्तींचा उपयोग काय? किंबहुना त्या मार्गांत तो एक प्रकारचा अडथळा च मानला जातो. अर्थात् असे योगी जगताच्या व्यवहारांत कोठें दृष्टीस पडत नसले तर त्यांत नवल नाहीं. कारण त्यांचा जगताला कांहीं उपयोग नाहीं आणि जगताचा त्यांना नाहीं. त्यांना तें जगत् दुःखमय आहे, शून्य आहे; इतके ते त्या जगताबद्दल उदासीन आहेत. हे जसे एकांतिक योगी, तसे च एकांतिक तपस्वी, एकांतिक भक्त, आणि एकांतिक ज्ञानी म्हणजे अद्वैतवेदान्ती होत.

जीव, जगत् आणि आत्मा सर्व मिळून एक च एक अविमक्त आणि अद्वैत मानलें तर त्याचा विचार व्हावयाचा कसा आणि त्याचें अद्वैतत्व ठरावयाचें कसें? तर त्याचा विचार होण्याकरितां तें विभागलें गेलें पाहिजे आणि द्वैतांत उतरलें पाहिजे हें उघड आहे. असा विभाग पावून तें द्वैतांत कसें येतें? तर तें द्वंद्व धारण करणारें निर्द्वंद्व असतें म्हणून. अशा निर्द्वंद्वाला अद्वैत हें विशेषण केवळ लाक्षणिक अर्थानें लागतें. जावत्कालपर्यंत तें अविमक्त तावत्कालपर्यंत अद्वैत, विभाग पावलें कीं द्वैत. असें द्वैताद्वैत हें द्वंद्वनिर्द्वंद्वाचे ठायीं शाश्वत आहे. म्हणून च निर्द्वंद्वस्वरूप अव्यक्तात्मा हा आरंभीं द्वंद्वांत व्यक्त होऊन जगतांत उतरतो आणि नाना जीवांत संचार करून ज्ञानाचा विषय होतो. असें निर्द्वंद्व एक आणि जगत् हि एक च आहे. मात्र त्यांत जीवात्मे अनेक आहेत, आणि ते नानादेहधारी आहेत. पुनः त्या देहांत हि स्थूल आणि सूक्ष्म भेद आहेत, आणि स्थूलांत सूक्ष्म अशी रचना आहे. असा सूक्ष्मदेह म्हणजे लिंगदेह होय. त्याचें विवरण मागें पूर्णपणें झालें आहे. हा लिंगदेह चित्तस्वरूप आहे. चित्त म्हणजे मन, बुद्धि आणि अहंकार यांचा त्रिवेणीसंगम होय. त्यांत ह्या तिहींच्या सारख्या छटा आहेत. असें चित्त हें मूळ अव्यक्त प्रकृतीचें व्यक्त रूप मानलें म्हणजे त्यांत सत्व, रज आणि तम या त्रिगुणांचें समत्व ढळून त्यांतून नाना प्रवाह उसळून बाहेर पडतात असें दिसणार आहे. बुद्धि त्रिगुणात्मक, अहंकार त्रिगुणात्मक आणि मन हि त्रिगुणात्मक. किंबहुना हें संपूर्ण विश्व त्रिगुणात्मक म्हटलें म्हणजे त्यांतील वस्तुमात्राचीं प्रतिबिंबें चित्तावर उमटतात आणि त्यांत क्षणोक्षणीं निरनिराळे तरंग उठून त्यांचे रंग पालटतात. असा चित्त हा एक आरसा आहे आणि त्याच्या पांच वृत्ति आहेत. त्या वृत्तींचें मूलतः निरोधन करणें हें योगशास्त्राचें एक च ध्येय आहे. तथापि येथें सहज असा प्रश्न निघतो कीं

ज्याअर्थी आत्म्याच्या स्वकामनेनें जगताचें सृजन होऊन जीवांना जन्म आले आणि त्यांचे ठायीं चित्ताला आश्रय मिळून त्यांतील वृत्तींचें कार्य सुरू झालें त्या अर्थीं त्या विश्वकर्म्याच्या इच्छेच्या विरुद्ध त्या चित्तवृत्तींचें मूलतः निरोधन कां करावयाचें ? येथें योगशास्त्राच्या उलट साहित्यशास्त्रांतील दुसरी बाजू लक्षांत घेण्यासारखी आहे. ह्या शास्त्रांत काव्याची मीमांसा करतांना चित्ताची बाह्य विषयावरील आसक्ति योग्य मानली आहे. अशा विषयांकडे चित्ताची प्रवृत्ति झाली कीं त्यांत तीन गुण प्रकट होतात—(१) माधुर्य, (२) ओज, आणि (३) प्रसाद; व त्यांना चित्ताच्या तीन वृत्ति अनुसरतात, त्या (१) द्रुति, (२) दीप्ति, आणि (३) विकास, या होत—'गुणानां चैषां द्रुतिदीप्तिविकासाख्यास्तिस्रश्चित्तवृत्तयः क्रमेण प्रयोज्याः इति' (रसगं०). माधुर्याच्या योगें चित्त जणुं गळून जातें, जशी अग्नीच्या संनिध लाख. ओजाच्या योगें चित्त पेट घेतें, जसें अग्नींत टाकलेलें काष्ठ. व प्रसादाच्या योगें चित्त अन्तर्बाह्य व्यापून जातें, जशी अग्नीनें व्यापलेली रानशेणी. असा हा गुणांच्या योगें चित्तांत द्रुतिदीप्ति-विकासरूप रसविपाक होतो, आणि त्या रसविपाकाच्या योगें चित्ताला निरतिशय आनंद प्राप्त होतो. ही जी मनुष्याची प्रवृत्ति तो च धर्म असे मम्मटादि साहित्यशास्त्रकार स्पष्टपणें सांगतात. उलट योगशास्त्र म्हणतें कीं चित्ताला आवरून धरावें. कोणत्या हि विषयाकडे त्याची प्रवृत्ति होऊं देऊं नये. त्याचा मूलतः च वृत्तिच्छेद करावा. इतकें च काय पण त्याचा आत्म्याशीं संग च तोडून टाकावा. याचें च नांव 'योग.' त्याचें लक्षण 'चित्तवृत्तिनिरोध.' योगाच्या विरुद्ध मीमांसा-शास्त्रांत यज्ञकर्म हा च काय तो एक धर्म आहे. आणि त्याकरितां संसारांत प्रवृत्त झालें पाहिजे हा त्या धर्माचा कटाक्ष आहे. अर्थात् येथें समाहितावस्थेपेक्षां व्युत्थितावस्थेला प्राधान्य आहे आणि ध्यान-

धारणेपेक्षां यज्ञकर्माला महत्त्व आहे. असें यज्ञकर्म साधलें म्हणजे मनुष्य कृतार्थ होतो. योगशास्त्रानुसार यज्ञकर्म नको, संसार नको, व्युत्थान नको, मुळीं चित्त च नको. शुद्ध आत्म्यानें आत्म्याचे ठायीं रत व्हावें हें त्याचें संपूर्ण सार आहे.

आतां योगशास्त्रांतील चित्तवृत्तिनिरोध हें एक प्रकारचें कर्म च आहे. कारण तें साधण्याकरितां ह्या शास्त्रांत नाना साधनें कथन केलीं आहेत. म्हणून योगशास्त्र हें एक प्रकारें कर्मशास्त्र च आहे. परंतु हें कर्म मीमांसाशास्त्रांतील कर्माहून भिन्न आहे. त्या कर्माच्या दृष्टीनें हें अकर्म होईल, किंवा कर्मसंन्यास ठरेल. कारण मीमांसेच्या कर्मांत चित्ताचें संसरण, प्रसरण वा प्रवर्तन आहे, तर योगाच्या कर्मांत संयमन, निरोधन वा निवर्तन आहे. मीमांसेच्या मार्गांत एकसारखे कामनिक संकल्प वा संकल्पित कामना आहेत, तर योगाच्या मार्गांत वारंवार कामनांचा न्यास व संकल्पांचा निरास आहे. तथापि मीमांसेच्या कर्मांत मुख्यतः यज्ञ असल्यामुळें तेथें 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' या न्यायानें जसा भोग आहे तसा च त्याग आहे. अर्थात् या रीतीनें योगांतील चित्तनिरोधात्मक कर्मांत काय किंवा मीमांसेंतील चित्त-संसरणात्मक कर्मांत काय दोहोंत हि सारखें च कर्म आहे आणि अकर्म आहे, किंवा तात्त्विक भाषेंत सांगावयाचें तर कर्मांत अकर्म आणि अकर्मांत कर्म असा द्वांद्विक नियम आहे. जो नियम कर्माकर्म किंवा भोगाभोग यांना लागू तो सुखदुःखाच्या हि द्वंद्वाला लागू आहे. म्हणजे जेथें सुख आहे तेथें दुःख आहे आणि जेथें दुःख आहे तेथें सुख आहे. अशा सुखदुःखादि द्वंद्वाचें पर्यवसान काय? तर निर्द्वंद्व. या निर्द्वंद्वांत सुख नाहीं आणि दुःख हि नाहीं. मग त्याला नांव काय द्यावें, व त्याचा निर्देश कसा करावा? त्याला सुख म्हणावें कां दुःख म्हणावें, कर्म म्हणावें कां अकर्म म्हणावें, ज्ञान म्हणावें कां अज्ञान

म्हणावें ? तें कर्म नाहीं पण ज्ञान आहे. कारण ब्रह्म हें प्रज्ञान म्हटलें आहे—'प्रज्ञानं ब्रह्म', आणि त्या ज्ञानाचे ठायीं सर्व कर्मांची परिसमाप्ति मानली आहे—'सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते।' तसें च तेथें दुःख नाहीं आणि केवळ दुःखविलय हि नाहीं. तर तें साक्षात् सुखाचें परंधाम आहे, आणि हें आत्यंतिक सुख बुद्धिग्राह्य आणि अतींद्रिय आहे—'सुखमात्यंतिकं यत्तद्बुद्धिग्राह्यमतींद्रियम्।' अर्थात् तें ज्ञानान्वित आहे हें उघड आहे. हा च आनंद. हा प्रज्ञानांतील ब्रह्मानंद होय. ही च ब्रह्मनिर्वाणांतील परम शांति. जो रागद्वेषादिद्वंद्वांपासून विमुक्त होत्साता आपलीं इंद्रियें विषयांकडून काढून आपल्या ठायीं स्थिर करतो त्या विधेयात्म्याला प्रसादप्राप्ति होते, त्या प्रसादप्राप्तींत त्याचीं सर्व दुःखें विलय पावतात, त्या दुःखविलयांत त्याची प्रज्ञा प्रतिष्ठित होते, आणि अशा त्या स्थितप्रज्ञाला शेवटीं ब्रह्मनिर्वाणांतील परमशांतीचा महनीय लाभ घडतो असें भगवद्गीतेंत म्हटलें आहे आणि तें मागें या विषयाचा उपन्यास करतांना उध्दृत केलें आहे.

या प्रकारें बुद्धि स्थिर झाली म्हणजे प्रज्ञा प्रतिष्ठित होते, आणि प्रज्ञा प्रतिष्ठित झाली म्हणजे शांति प्राप्त होते. अशी प्रज्ञा दोन प्रकारची असते—(१) ऋतंभरा प्रज्ञा, आणि (२) सत्यंभरा प्रज्ञा. पहिली प्रज्ञा योगाच्या संन्यासमार्गावरील आहे. ती भौतिकज्ञानशून्य आहे. तर दुसरी प्रज्ञा ही मीमांसेच्या मार्गावर पूर्णपणें भौतिकज्ञानयुक्त आहे. जशी प्रज्ञा तशी च शांति. ती हि द्विप्रकारात्मक आहे—(१) योगांतील शांति, येथें सर्व वासनांचा इंद्रियदमनानें त्याग आहे; आणि (२) अध्यात्मांतील शांति, येथें सर्व वासना बुद्धीनें नियमित करून युक्ताचरणांत कर्मयोग आहे. अर्थात् यौगिक ऋतंभरा ही सर्वथैव चित्तवृत्तींच्या निरोधनांत उत्पन्न होणारी शुद्ध अभावरूप

(Negative) किंवा अभोगरूप (Passive) प्रज्ञा होय. सर्व नाहींसें होत होत अखेर जें शिल्लक राहतें तें तिचें स्वरूप. उलट लौकिक सत्यंभरा ही सर्वचित्तवृत्तींच्या यथायोग्य संप्रसारांत एकामागून एक मिळवीत गेल्यानें साधणारी प्रज्ञा होय. दोहोंच्या साधनमार्गांत दुःख, कष्ट व तपश्चर्या आहे. मात्र शेवटीं आनंद आहे. तथापि यौगिक मार्गावरील आनंद निराळा आणि लौकिक मार्गावरील निराळा. एकाला आत्मानंद म्हटलें तर दुसरा ब्रह्मानंद ठरतो. तथापि आत्मानंदांत त्याच्या मागची ऋतंभरा तेथें शिल्लक रहात नाहीं. ती केवळ संप्रज्ञात समाधींत च प्रत्ययास येते. पण ती पुढें सोडावी लागते. कारण तिचा त्याग झाल्यावांचून पुढील निर्बीज असंप्रज्ञात समाधीची सिद्धि नाहीं. उलट ब्रह्मानंदांतील सत्यंभरा एकदां प्राप्त झालेली कधीं च नष्ट होत नाहीं. तर ती तेथें अनंतगुणित्वानें वाढून प्रज्ञानघन होऊन राहते.

पूर्वी विषयवैतृष्ण्य आणि गुणवैतृष्ण्य असे वैराग्याचे दोन प्रकार कथन केले. अशा वैराग्यानंतर योग्याला संप्रज्ञात समाधीची सिद्धि होते. ही समाधि चित्तांत वितर्क, विचार, आनंद आणि अस्मिता ह्या ज्या चार वृत्ति एकामागून एक उत्पन्न होतात त्यांना अनुसरून चतुर्विध असते— " वितर्कविचारानंदाऽस्मितान्‍नुगमात् संप्रज्ञातः । " वितर्कवृत्ति म्हणजे चित्तास पृथिव्यादि पंचमहाभूतांचा साक्षात्कार होणें. अशा साक्षात्कारानें अन्वित ती सवितर्क समाधि होय. पंचतन्मात्रानें अन्वित ती सविचार समाधि. चित्त केवळ सात्त्विक होऊन आणि त्यांत इंद्रियांचें भान राहून आनंदाच्या ऊर्मि उठणें ही सानंद समाधि. आणि जेथें विषय सुटले व इंद्रियें हि सुटलीं, फक्त एक चित्त च चित्त राहिलें ती सास्मित समाधि. चित्त म्हणजे आत्म्यास ज्ञान करून देणारें मन, बुद्धि आणि अहंकार यांचें संमिश्रित तत्त्व होय. पुनः ती अव्यक्त प्रकृतीची

व्यक्त प्रतिभा च समजण्यांत येते. अशा एकट्या चित्ताचा साक्षात्कार ही सास्मित समाधि. मन, बुद्धि, अहंकार आणि दशेंद्रियें यांत चित्त मिळविलें म्हणजे १४ तत्त्वांची सानंद समाधि. त्यांत पुनः पंचतन्मात्रा येऊन मिळाल्या म्हणजे १९ तत्त्वांची सविचार समाधि. व त्यांत बाकी राहिलेलीं पंचमहाभूतें घेतलीं म्हणजे एकंदर २४ तत्त्वांची मिळून सवितर्क समाधि. अशी सांख्यांच्या तत्त्वांनुसार त्यांची व्यवस्था लागते. आतां सवितर्क समाधींत चोवीस तत्त्वांचा चित्तास साक्षात्कार होतो व त्यांत चित्तापुढें पांच स्थूल भूतें असतात खरें. परंतु त्यांमध्यें एका च तत्त्वाचा आश्रय करून चित्ताची समाधि लागते. उदाहरणार्थ, जलावर चित्त चिकटलें आणि समाधि लागली म्हणजे योग्याला सर्व जलमय च दिसूं लागतें. जलामध्यें जणुं चित्त तरंगतें. असा च प्रकार इतर पृथिव्यादि तत्त्वांसंबंधीं होय. या सवितर्क समाधींत यद्यपि सान्या चोवीस तत्त्वांचा संग सुटत नसला तत्रापि ब्रह्मांडांत जे नाना विषय आहेत त्यांपासून तें एकीकडे होऊन पंचमहाभूतांतील एखाद्या तत्त्वावर एकाग्र होतें. सवितर्क समाधीच्या पुढें उच्च सविचार समाधि होय. तींत शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध या पंचतन्मात्रांपैकीं एखाद्या तन्मात्रेवर कटाक्ष ठेवून चित्ताची समाधि लागते. येथें च योग्याला नाना तेजस्वी रूपें, नाना अनाहतध्वनि, नाना सुरुचिर रस, नाना दिव्य सुरभी, आणि नाना अद्भुत स्पर्श अनुभवितां येतात. सविचाराच्या पलीकडे उच्चतर सानंद समाधि. तीत तन्मात्रा मागें पडतात व एकादशेंद्रियांपैकीं एखादें इंद्रिय घेऊन त्यांत च चित्त रममाण होतें. शेवटची उच्चतम सास्मित समाधि. तीत फक्त चित्त हें च काय तें एकटें राहतें आणि आपल्या स्वतःच्या ठिकाणीं गढून जातें. संप्रज्ञात समाधीच्या अशा ह्या एकावर एक उच्चोच्च अवस्था आहेत. येथें या चारी अवस्थांत चित्ताला आत्म्याची ओळख होत नाहीं. त्या

करितां पुढील असंप्रज्ञात समाधीचा आश्रय करावा लागतो. वास्तविक रीत्या चित्ताचा स्वभाव असा आहे कीं तें ब्रह्मांडांतील नाना विषयांत रंगून गेलेलें असतें. म्हणून त्यास एकाग्र करतांना मोठी अडचण पडतें. निद्रा, स्वप्न, आहार, विहार यांच्या स्वाधीन होऊन तें भडकतें. त्याच्या नानावृत्ति आणि नानाप्रवृत्ति. अनेक विषयांवर लंपट होऊन त्याची सदैव ओढाताण चाललेली असते. या च त्याच्या स्थितीला योगशास्त्रांत व्युत्थान म्हणतात. अशा स्थितींतून काढून त्याला समाधींत आणावयाचें म्हणजे चित्तांत क्षणोक्षणीं जे नाना रंग उठत असतात त्यांपासून त्याला दूर करून एका च विषयावर आणून जखडून टाकावयाचें. तिकडे च त्या एका विषयाकडे त्याची सारी धार लावावयाची. म्हणजे तें थोडें थोडें एकाग्र होऊं लागतें, व त्याची त्याला संवय होते. याचा आरंभ सवितर्क समाधींत होतो. चित्ताची नैसर्गिक वृत्ति, ज्या विषयाशीं तें संलग्न व्हावें त्याचा आकार घेऊन बसावें, अशी असल्यामुळें नाना विषयांवर लंपट होतांना वेळोवेळीं जे त्याचे आकार पालटतात ते बंद करून त्याला एका च विषयावर आणून बसवावें आणि तेथें तें गुंगून गेलें असतां त्यांत च त्यास एकाग्र करावें हें च संप्रज्ञात समाधीचें मुख्य कार्य आहे. उदाहरणार्थ, मागील जलाचा दृष्टांत घ्या. सवितर्क समाधि लाविली आहे, ब्रह्मांडांतील नाना विषयांपासून चित्त उडविलें आहे, आणि त्याची एकाग्रता घडवून आणली आहे; त्याच्या पुढें केवळ एक जल च जल आणून ठेवलें आहे, मग जलाचा जो आकार तो च त्याचा आकार झाला आहे, सारे ब्रह्मांड जलमय झालें आहे, आणि चित्ताचा हि आकार ब्रह्मांडायेवढा होऊन तें जलस्वरूप बनलें आहे. त्यापुढें जी विस्तीर्ण जलराशी आहे ती अति खोल, गहन आणि गंभीर आहे. तसें च चित्त हि अति खोल, गहन आणि गंभीर झालें आहे. त्याला आतां एक च वृत्ति टाऊक

आहे. ती जलदर्शनापासून उत्पन्न होणारी. या वृत्तीच्या योगें त्याच्या बाकीच्या सर्व वृत्ति मार निमाल्या आहेत. अशी ही सवितर्क समाधीची अवस्था होय. या प्रकारें पांच हि निरनिराळ्या स्थूल भूतांवर चित्त एकाग्र केलें असतां त्याचे निरनिराळे पांच आकार होतील हें उघड आहे. सवितर्क समाधींत चित्त लावणें हा त्याला एकाग्रतेचा पहिला धडा होय. यापुढें जसजशी त्याची शक्ति वाढते तसतसें त्यास सविचार समाधींत प्रवेश करून पंचतन्मात्रांपैकीं एखाद्या तन्मात्रेंत मिळून जातां येतें. ही शक्ति आणखी वाढली कीं तें एकादश इंद्रियांतील एखाद्या इंद्रियाचें बलवत्तर ध्यान करून आणि तेथें च खोल गढून जाऊन सानंदाचा स्वानुभव घेतें. शेवटीं त्याची एकाग्र होण्याची शक्ति पूर्णतेला गेली म्हणजे सास्मितावस्थेंत तें आपल्या च ठायीं रममाण होतें. येथें संप्रज्ञात समाधीची समाप्ति झाली. येथें त्याची दृष्टि आत्म्याकडे जाऊन त्यांत लीन होण्याचें त्याला सामर्थ्य नसतें. तें पुढील असंप्रज्ञात समाधींत येतें. 'संप्रज्ञात' शब्दाचा अर्थ च हा कीं जी समाधि शेवटची ऋतंभरा नामक प्रज्ञा तींत परिसमाप्त होते, तिच्या पलीकडे तिचा त्याग करून गेलेली नसते.

संप्रज्ञात समाधि ही योग्याची शेवटची स्थिति नाहीं. तींत द्वैत कायम राहतें. त्यांतून अद्वैताचें पूर्ण कैवल्य साधण्याकरितां असंप्रज्ञात समाधीचा आश्रय करावा लागतो. तिचें लक्षण योगशास्त्रांत पुढीलप्रमाणें केलें आहे--" विरामप्रत्ययाभ्यासपूर्वः संस्कारशेषोऽन्यः।" अन्य म्हणजे संप्रज्ञातेवांचून जी दुसरी असंप्रज्ञात समाधि ती-- (१) विरामप्रत्ययाभ्यासपूर्व, आणि (२) संस्कारशेष, अशी दोन गुणांची असते. विराम म्हणजे वृत्तीचा उपरम, न्यास किंवा लय. अशा विरामाच्या प्रत्ययाचा म्हणजे अनुभवाचा अभ्यास जो पूर्वी संप्रज्ञाताच्या भूमिकेवर घडला त्यांतून जी उत्पन्न झाली ती असंप्रज्ञात समाधि होय.

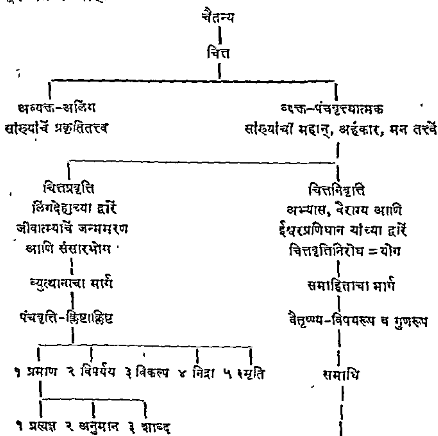
तथापि ती संस्कारशेष असते म्हणजे तींत चित्ताच्या पूर्वक्रियेची छटा कायम् राहते. संप्रज्ञात समाधींतील शेवटच्या सास्मितावस्थेंत चित्तावांचून दुसरें कांहीं उरत नाहीं. तथापि तेथें चित्ताचा लय चित्तांत च होतो, आत्म्यांत होत नाहीं. तो होण्यास असंप्रज्ञातेची कास धरावी लागते. तींत चित्त आत्म्याचे ठायीं पूर्णपणें विरून जातें. ही स्थिति पूर्वाभ्यासानें प्राप्त होते. या अभ्यासांत चित्ताला स्थूलाकडून सूक्ष्मातिसूक्ष्म विषयांतून विराम पावण्याचे धडे मिळालेले असतात. अशी विरामप्रत्ययाभ्यासानें सिद्ध होणारी समाधि यद्यपि चित्ताचा पूर्ण निरास करीत असली तथापि तेथें तें चित्त अव्यक्तरूपानें कायम असतें. त्याला च येथें संस्कारशेष म्हटलें आहे अर्थात् यावरून अव्यक्तभावानें चित्ताची आत्मैकरूपता ही च असंप्रज्ञात समाधि होय हें उघड ठरतें. या समाधींत आतां त्रिपुटीचा विलय होतो. म्हणजे येथें ज्ञाता, ज्ञेय, ज्ञान कांहीं उरत नाहीं. संप्रज्ञात समाधींत चित्तावर जे नानाविध संस्कार होतात आणि नानाविध वृत्ति उमटतात त्या सर्व येथें लोप पावतात. म्हणजे येथें चित्ताचा चित्तपणा च मुळीं नाहींसा होतो. चित्ताची प्रवृत्ति होण्यास सत्त्व, रज व तम हे तीन गुण कारण असतात. त्यांची येथें शक्ति लुप्तप्राय होते. मग चित्त निमित्तास मात्र कायम राहतें. वास्तविक तें असून नसल्यासारखें च होऊन जातें.

असंप्रज्ञात समाधि ही निर्बीज समाधि. तें अंतिम फल होय. म्हणून तिच लक्षण सांगितल्यानंतर पुढें अधिक निरूपण नाहीं. ती वर्णनाच्या पलीकडे अवर्णनीय वा निर्वर्णनीय आहे. सर्व वर्णन संप्रज्ञात समाधीचें. कारण ती साधनरूप नानाफलें निर्माण करणारी आहे. अशा समाधींतून कोणी योगी सानंदाप्रत जाऊन यद्यपि देहापासून सुटले आणि प्रकृतींत लय पावले तरी संसारापासून मुक्त होत नाहींत. त्यांचा भवप्रत्यय तसा च कायम राहतो.—" भवप्रत्ययो विदेहप्रकृतिलया-

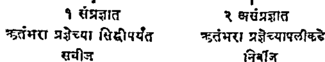
नाम।" अर्थात् अशा योग्यांचें 'पुनरपि जननं पुनरपि मरणं' चुकत नाहीं. ते कांहीं काल स्वर्गलोकांत देवांच्या संनिध राहतात च योगाचें सामर्थ्य सरलें म्हणजे 'क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति' या न्यायानें परत मृत्युलोकीं जन्मास येतात. आतां जे देव स्वर्गनिवासी असतात ते नित्य आनंदानुभव घेतात असें पूर्वमीमांसकांचें मत आहे. सृष्टीच्या प्रलयकालीं त्यांचा लय होतो व पुनः सृष्टीच्या उत्पत्तीनंतर ते यथापूर्व जन्मास येतात. वेदांत सांगितलेले साध्यदेव ते हे च होत. योगाच्या भाषेंत त्यांची परिसीमा सानंदसंप्रज्ञातसमाधीपर्यंत च आहे. अशा भवप्रत्ययी योग्यांवांचून दुसरे जे कोणी असंप्रज्ञातेकडे वर चढतात त्यांत मूळ श्रद्धा, वीर्य, स्मृति, समाधि आणि विवेक ह्या वृत्ति जागृत होतात. या साधनसामग्रीच्या बळावर ते अखेरचा पल्ला गांठतात. त्यांत हि पुनः मृदु, मध्य आणि अधिमात्र असे तीन भेद असतात. पैकीं "तीव्रवेगानामासन्नः" या सूत्राप्रमाणें ज्यांच्या चित्ताचा वेग तीव्र असतो ते तत्काळ असंप्रज्ञात निर्बीजापर्यंत जाऊन पोंचतात. ही समाधि पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें ज्या अनेक साधनांनीं सिद्ध होते त्यांतील मुख्य अभ्यासवैराग्यावांचून इतर जे दहा मार्ग पतंजलीनें निर्दिष्ट केले आहेत ते असेः–(१) ईश्वरप्रणिधान, (२) प्रणवजप, (३) एकतत्त्वाभ्यास, (४) सात्त्विक भावनांच्या दृढीकरणानें चित्तप्रसादन, (५) प्राणायाम, (६) चित्तांची प्रवृत्ति ज्या विषयाकडे असेल त्यांत च त्याची स्थिरता, (७) चित्तप्रकाशानें शोकाचें निर्मूलन, (८) चित्ताची विषयवासनासमाप्ति, (९) स्वप्न किंवा निद्रा यांचें आलंबन, (१०) आवडीच्या पदार्थाचें ध्यान. हे इतके सर्व समाधि साधण्याचे विविध मार्ग आहेत. अशी समाधि साधल्यापासून योग्याला परम अणूपासून परम महतापर्यंत सर्व जग वश होतें—"परमाणुपरममहत्त्वांतोऽस्य वशीकारः।" असें हें जें संप्रज्ञात समाधीचें फल त्याला

'समापत्ति' हें नांव आहे. तिचें लक्षण येणेंप्रमाणें:—" क्षीणवृत्तेरभिजातस्येवमणेर्ग्रहीतृग्रहणग्राह्येषु तत्स्थतदंजनता समापत्तिः।"=स्वच्छ मण्याच्या ठायीं जशी तद्रूपता येते तशी तद्रूपता ज्या चित्ताच्या वृत्ति नष्ट झाल्या आहेत त्या चित्ताच्या ठायीं येतें; ती जी आत्मा, चित्त आणि विषय यांच्या संबंधीं तद्रूपता ती च समापत्ति होय. आत्मा हा ज्ञाता, चित्त हें साधन, आणि ज्याचें ज्ञान त्यास होतें तो विषय. असें ज्ञान होत असतां जी चित्ताची स्थिति पालटते ती त्याची वृत्ति. या वृत्तीच्या योगें चित्त रंगतें. मग हा आत्मा, हें चित्त, हा विषय असें भेदभान रहात नाहीं. असें एका च वृत्तींत चित्त व्यापून जाणें ही समापत्ति. तिला येथें स्फटिकमण्याचा दृष्टांत दिला आहे तो यथायोग्य च आहे. ही समापत्ति सवितर्क, निर्वितर्क, सविचार आणि निर्विचार अशी चतुर्विध आहे आणि पुढें आणखी तिचे सानंदा आणि सास्मिता असे दोन भेद आहेत. मागें या सर्व प्रकारच्या समाधींचें वर्णन केलें च आहे. त्यांत समाधि हें कारण आणि चित्ताची एकाग्रता हें कार्य होय. तें ज्ञानरूप आहे, फलरूप आहे, परिणामरूप आहे. त्यांत सवितर्क समापत्ति म्हणजे ज्या एकाग्रतेंत शब्द, अर्थ, आणि ज्ञान यांच्या विकल्पांचें संमिश्रण असतें—" तत्र शब्दार्थज्ञानसंकीर्णा सविकल्पा।" विकल्प म्हणजे वस्तु नसतां ती असल्यासारखी भासणें. निर्वितर्क समापत्ति म्हणजे स्मृति जाऊन आणि स्वरूपशून्य होऊन जेथें केवळ अर्थ मात्र भासतो—" स्मृतिपरिशुद्धौ स्वरूपशून्येवार्थमात्रनिर्भासा निर्वितर्का।" सवितर्कांत जड पदार्थ जातो आणि त्याचे शब्दार्थ व तत्संबंधीं विकल्प मागें राहतात, तर निर्वितर्कांत शब्द आणि तत्संबंधीं स्मृति हि परिशोधनानें नाहींशी होते आणि केवळ अर्थ मागें राहतो. पुनः शुद्ध, निर्मळ, खरें जें ज्ञान त्याचें नांव प्रमा. अशी प्रमा प्रमाणांच्या योगें चित्तांत उत्पन्न होते. तिच्या भोंवतीं स्मृतीच्या अनुषंगानें दुसरीं कित्येक ज्ञानें जमतात आणि तिला चिकटतात. अशी स्मृति परिशुद्ध झाली म्हणजे हीं फालतु ज्ञानें नष्ट होतात. आणि मग बाकी केवळ निर्भेळ प्रमाकार चित्त राहतें. ही जी

चित्ताची वृत्ति ती च निर्वितर्क समापत्ति. ह्या दोन समापत्ति पंचमहाभूतात्मक स्थूल विषयांना धरून निघतात तर पुढील दोन सविचार आणि निर्विचार ह्या पंचतन्मात्रात्मक सूक्ष्म विषयांना धरून बाहेर पडतात. त्यापुढें इंद्रियांना धरून सानंदा आणि चित्ताला धरून सास्मिता अशा आणखी दोन समापत्ति सिद्ध होतात. आणि शेवटीं या सूक्ष्म विषयांतील समापत्तींचें पर्यवसान अलिंगांत म्हणजे प्रकृतींत होतें—"सूक्ष्मविषयत्वं चाऽलिंगपर्यवसानम्"। हा सर्व संप्रज्ञात व असंप्रज्ञात समाधींचा पसारा पुढील वंशक्रमावरून चांगला विशद होईल. हा वंशक्रम थोडा फेरफार करून कुंट्यांच्या षड्दर्शनचिंतनिकेंतून घेतला आहे.—



समाधि



१ सवितर्क २ सविचार ३ सानंद ४ सास्मित

समापत्ति
परिणामरूपा वा फलरूपा

स्थूलविषयक
पंचमहाभूतांना धरून
१ सवितर्क २ निर्वितर्क

सूक्ष्मविषयक
पंचतन्मात्रा, इंद्रियें व चित्त यांना धरून
१ सविचार २ निर्विचार ३ सानंद ४ सास्मित

अव्यक्त: प्रकृति ही सूक्ष्मांतील अतिसूक्ष्म विषय होय. अशा प्रकृतीशीं चित्त एकाग्र झालें कीं तेथें च संप्रज्ञात समाधीचें कार्य संपतें. या समाधींत मूळ चित्त एकाग्रतेचे धडे पंचमहाभूतात्मक स्थूल विषयांत घेतें. त्यांतून तें सूक्ष्मविषयांत शिरलें म्हणजे प्रथम तन्मात्रात्मक बनतें, नंतर तें कर्मज्ञानेंद्रियांत गेलें म्हणजे सानंदाकार होतें, पुढें स्वतःच्या ठिकाणीं रमलें म्हणजे सास्मिताकार घेतें, आणि शेवटीं प्रकृतींत लीन झालें म्हणजे त्याचें व्यक्तिमत्त्व जाऊन तें समष्टिरूप धारण करतें. प्रकृतीच्या नित्यत्वांत तेथें कोणता हि विकार नसतो. तींत साऱ्या आकृति च आकृति, साऱ्या जाति च जाति असतात. आकृति किंवा जाति म्हणजे पदार्थाचा सर्वसामान्य नित्य धर्म, ज्याच्या योगें व्यक्तीला अवस्थिति येते; जसें, गोत्व, मनुष्यत्व इत्यादि.

हे च प्लेटोच्या तत्त्वज्ञानांतील मूल ' फॉर्म्स ' होत. अशी जी नित्य प्रकृति तिच्यापासून हें सर्व व्यक्त जगत् निर्माण होतें. ती स्वतः जरी विकाररहित असली तरी तिच्या पासून च ह्या नाना विकारधारी ब्रह्मांडाचा पसारा बाहेर पडतो. अशा प्रकृतीशीं चित्त तदाकार झालें कीं जें जें नित्य, जें जें अविकृत, जें जें समष्टिरूप त्यांत च चित्त गढून जातें. तथापि येथें त्याचें कार्य संपलें असें नाहीं. कारण समष्टीच्या पलीकडे परमेष्ठी आहे आणि प्रकृतीच्या पलीकडे आत्मा आहे. म्हणून हें आपल्या पंचवृत्तींत नाचणारें चित्त आणि नाचविणारी प्रकृति या उभयतांचा नाश झाला पाहिजे. त्यांच्या संसर्गापासून आत्म्याला कायमचा मुक्त केला पाहिजे. हा च मोक्ष होय. परंतु मोक्ष हा शब्द अभाववाचक आहे. योगशास्त्राचा शब्द ' कैवल्य ' असा आहे. त्या कैवल्यांत निरंजन ज्योति जो आत्मा तो आपल्या स्वतःच्या च ठायीं रममाण होतो. हें च योगांतील चित्तवृत्तिनिरोधाचें अंतिमफल आहे. आणि तें च " तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम् " या सूत्रांत नमुद केलें आहे. द्रष्टा जो आत्मा तो आपल्या स्वरूपांत अवस्थित झाला म्हणजे योगाचें कार्य झालें. तथापि तें संप्रज्ञात समाधींतील समापत्तींत घडून येत नाहीं. कारण त्या सर्व समापत्ति 'सबीज' म्हणजे चित्ताचें बीज धारण करून असतात—"ता एव सबीजः समाधिः।" समाधि आणि समापत्ति यांत जो भेद आहे तो क्रियाफलरूप आहे. समाधि ही चित्ताची क्रिया होय. तींत देह आसनावर मांडून आणि एखाद्या विषयाचें ध्यान लावून चित्त एकाग्र करणें येवढें च कार्य असतें. तींत क्वचित् समाधि साधते किंवा साधत नाहीं. कारण त्याला मध्यें अनेक विघ्नें येतात. समापत्तीचें रूप निराळें आहे. समाधि पूर्ण साधल्यानंतर जी चित्ताची स्थिति होते ती समापत्ति होय. अर्थात् ती फलरूप आहे. तिची धांव शुद्ध, नित्य, अविकृत प्रकृतीपर्यंत च आहे, पुढें नाहीं.

एवंगुणविशिष्ट संप्रज्ञात समाधींतील निर्विचार समापत्तींत चित्त तन्मात्रादि सूक्ष्मातिसूक्ष्म विषयांत एकाग्र होऊं लागलें आणि त्यांत त्याला विशारदत्व आलें म्हणजे तेथें तें आत्मप्रसाद पावतें असें म्हटलें आहे—"निर्विचारवैशारद्येऽध्यात्मप्रसादः।" कारण येथें या निर्विचार समापत्तींत तीन गुणांतील रज आणि तम हे दोन गुण सुटून केवळ एक सत्त्वगुण च उत्कर्षाला जातो, आणि मग सहज च चित्ताला प्रसाद आणि शांति यांचा लाभ घडतो. या प्रकारें तें शांति आणि प्रसाद यां प्रत पोंचलें म्हणजे तत्काळ त्या ठिकाणीं 'ऋतंभरा प्रज्ञा' उदयास येते—"ऋतंभरा तत्र प्रज्ञा।" सूक्ष्मविषयसमापत्तीच्या योगें चित्त हें जें कांहीं नित्य, शुद्ध, अविकृत तें च तेवढें अवलोकन करतें, तें च तेवढें ओळखतें, बाकी कांहीं पहात नाहीं. असें जें कांहीं नित्य, शुद्ध, अविकृत तें च तेवढें सारें प्रकृतिचें रूप. त्याचें च नांव ऋत तें च सत्य. पण ऋत हें त्याचें गतिमान् रूप आणि सत्य हें स्थितिमान् रूप. हें असें ऋत चित्तांत भरलें आहे, हें असें ऋत चित्तांत मिनलें आहे, या ऋताचा आणि चित्ताचा एक च आकार झाला आहे, आणि असा आकार झाला त्यांत कांहीं विशेष ज्ञान स्फुरत आहे. या विशेष ज्ञानाचें विशेष नांव 'ऋतंभरा प्रज्ञा' होय. ही ऋतंभरा प्राप्त झाली असतां योगामध्यें ज्या कांहीं सिद्धि म्हणून वर्णिल्या आहेत त्या सर्व सहज सफलता पावतात. अशा ह्या ऋतंभरेच्या विशेषार्थत्वामुळें हिच्या वांचून दुसऱ्या ज्या शाब्द आणि आनुमानिक प्रमाणांनीं सिद्ध होणाऱ्या प्रज्ञा आहेत त्यांचा विषय निराळा आणि हिचा विषय निराळा—"श्रुतानुमानप्रज्ञाभ्यामन्यविषया विशेषार्थत्वात्।" योगशास्त्रांत प्रमाणें तीन मानलीं आहेत—(१) प्रत्यक्ष, (२) अनुमान, आणि (३) श्रुत किंवा शाब्द. वास्तविकरीत्या ज्ञान हें साक्षात् आणि परंपरित असें दोन प्रकारचें असतें. साक्षात् ज्ञान तें प्रत्यक्ष आणि परंपरित तें

आनुमानिक वा शाब्द होय. चौथें प्रमाण उपमान हें योगशास्त्रांत अनुमानांत गणलें जातें. येथें ऋतंभरा प्रज्ञेच्या योगें चित्ताला उपरिनिर्दिष्ट गुणांनीं युक्त अशा आद्य प्रकृतीचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें इतकें च नाहीं, तर तें चित्त त्या नित्य, शुद्ध आणि अविकृत प्रकृतींत पूर्णपणें मिळून एकरूप होऊन जातें. या ऋतंभरेपासून जो संस्कार उत्पन्न होतो तो अन्य कोणत्या हि संस्काराला प्रतिबंधक होतो—" तज्जः संस्कारोऽन्यसंस्कारप्रतिबन्धी । " हे अन्य संस्कार म्हणजे सवितर्क समाधीचे संस्कार सुटले आणि निर्वितर्काच्या हि पुढें सानंद आणि सास्मित समापत्तींतील ऋतंभरेचा उदय झाला तरी योगी पूर्णावस्थेला गेला असें होत नाहीं. कारण येथें त्याच्या जड चित्ताचा चिद्रूप आत्म्याशीं संपर्क नाहींसा होत नाहीं. तो तुटून एक च एक चैतन्य राहण्यास पुढील असंप्रज्ञात समाधीची आवश्यकता आहे. तींत चित्ताचें बीज हि शिलक रहात नसल्यामुळें ती निर्बीज समाधि म्हटली आहे. तींत ऋतंभरेचा च निरोध होत असल्याकारणानें सर्व निरोध होतो आणि योग पूर्णता पावतो. म्हणून म्हटलें—" तस्यापि निरोधे सर्वनिरोधान्निर्बीजः समाधिः । "

सारांश, योगमार्गांतील ऋतंभरा प्रज्ञा ही एक विशिष्ट प्रकारची अवस्था आहे. ती चित्ताची प्रकृतीशीं तादात्म्यता आहे. पण सांख्यप्रक्रियेप्रमाणें प्रकृति ही जड, मूढ, अज्ञानी, आंधळी आहे. तिच्या ठिकाणीं किंचित् द्रष्टेपणा नाहीं. द्रष्टा आत्मा हा तिच्या पलीकडे आहे. तेथपर्यंत ही प्रज्ञा पोंचूं शकत नाहीं. अशी ती अलौकिक आहे, लौकिक नाहीं; अभावरूप किंवा अकरणरूप (Negative) आहे, भावरूप किंवा करणरूप (Positive) नाहीं; पृथक्करणानें (Analytically) अंगोपांगांत अवगत होणारी नाहीं, एखाद्या पदार्थावरील आवरणात्मक पडदा बाजूला सारला म्हणजे जशी ती

वस्तु एकदम साकल्यानें दिसावी त्या प्रमाणें (Synthetically) साक्षात्कारितां येणारी आहे. ती वर्णनांत आणण्यासारखी नाहीं म्हणून शाब्द प्रामाण्याच्या बाहेर आहे, बुद्धींत आणतां येण्यासारखी नाहीं म्हणून अनुमान प्रामाण्याच्या बाहेर आहे. तिला उपमा च द्यावयाची तर तिच्यासारखी ती च अशी असमालंकारानें द्यावी लागेल म्हणून तिच्या सिद्धीला उपमान प्रमाण हि लागू पडणार नाहीं. इतकें तिचें विशिष्टत्व आहे. आणि पुनः इतकें असून ती शेवटीं निर्बीजपदप्राप्तीला असमर्थ आहे. कारण तिचा त्याग झाल्यावांचून या पदाची प्राप्ति नाहीं. यावरून योगाचें अंतिम कैवल्य हें ज्ञानानें प्राप्त होणारी वस्तु नाहीं तर ज्ञाना चें निरोधन केल्यानें सिद्ध होणारें आहे हें उघड ठरत आहे. उलट वेदान्ताचा मोक्ष 'ज्ञानान्मोक्षः' या न्यायानें ज्ञानानें मिळणारा आहे. या प्रकारें प्रज्ञा दोन प्रकारची आहे—(१) यौगिक प्रज्ञा, आणि (२) लौकिक किंवा शास्त्रीय प्रज्ञा. आणि त्या प्रज्ञांना अनुसरून शांति हि दोन प्रकारची आहे—(१) अज्ञानजन्य शांति, आणि (२) ज्ञानजन्य शांति. वस्तुतः या द्वंद्वमय सृष्टींत प्रज्ञा सिद्ध होण्यास अगोदर अप्रज्ञा पाहिजे, व शांतिलाभास अशांति पाहिजे, तर च प्रज्ञा काय, ज्ञान काय, किंवा शांति काय, यांना महत्त्व आहे, नव्हे त्यांना जन्म आहे. आतां यौगिक प्रज्ञा ऋतंभरा म्हटली तर लौकिक प्रज्ञा सत्यंभरा ठरते म्हणून मागें सांगितलें च आहे. जेथें यौगिक आहे तेथें लौकिक नाहीं. तेथें तें अज्ञान. उलट जेथें लौकिक आहे तेथें यौगिक नाहीं. तेथें हि तें अज्ञान. यौगिकांत आत्मज्ञान आहे, जगज्ज्ञान नाहीं; तर लौकिकांत जगज्ज्ञान आहे, आत्मज्ञान नाहीं. खरें ज्ञान ब्रह्मज्ञान होय. तें आत्मा आणि ब्रह्म यांच्या साहचर्यांत आहे. म्हणून च सदर उपनिषदांत पुढें विद्या आणि अविद्या किंवा ज्ञान आणि अज्ञान या दोहोंची किंमत सारखी च लेखिली

आहे. केवळ योगजन्य ज्ञान निरुपयोगी आहे, तर केवळ न्यायजन्य ज्ञान निरर्थक आहे. योग आणि न्याय दोहोंत सिद्ध होणारें ज्ञान मीमांसेंत उतरलें पाहिजे. कारण तेथें कर्म आणि ज्ञान या दोहोंची एकत्र सांगड आहे. पूर्वमीमांसा कर्म सांगतें, उत्तरमीमांसा ज्ञान कथन करतें. शुद्ध योगांतील ऋतंभरा प्रकृतिदर्शनांत मायेचें रूप दाखविते तर शुद्ध लौकिकांतील सत्यंभरा जगद्दर्शनांत ब्रह्माचें रूप निर्णीत करते. ब्रह्म म्हणजे जगतांत वृद्धिमंत होणारा आत्मा. तत्संबंधीं जें ज्ञान तें ब्रह्मज्ञान होय. जगच्छून्य ब्रह्मज्ञान हें खोटें आत्मज्ञान. जगद्युक्त आत्मज्ञान हें खरें आत्मज्ञान. तें च खरें ब्रह्मज्ञान. जगतावांचून आत्मा असेल पण ब्रह्म असूं शकणार नाहीं. असें ब्रह्म गीतेंत आहे, ब्रह्मसूत्रांत आहे, उपनिषदांत आहे, वेदांत आहे. योगशास्त्रांत जगच्छून्य शुद्ध आत्मज्ञान आहे. पण तेथें हि योगी यमनियमांत चालणारा म्हणजे समाजांत वागणारा दर्शविला आहे. शुद्ध आत्मज्ञान हें वैयष्टिक आहे. तें ब्रह्मचर्य आणि संन्यास या आश्रमद्वयाला योग्य आहे. ब्रह्मज्ञान हें सामष्टिक आहे. तें गृहस्थाश्रमाचें ज्ञान आहे. तें मीमांसेच्या भूमिकेवर यज्ञांत सिद्ध होणारें आहे. व त्याला पोषक सांख्यवैशेषिकादि सर्व जगच्छास्त्रांचा यथाक्रम उदय आहे. गीतेनें 'जो पुरुष इंद्रियांना इंद्रियार्थांपासून सर्वशः निग्रहीत करतो त्याची प्रज्ञा प्रतिष्ठित होते' असें म्हटलें आहे, हें खरें. पण ती प्रज्ञा ज्ञानयुक्त पाहिजे, अज्ञानमय असून उपयोग नाहीं हें उघड आहे. ज्ञान दोन प्रकारचें असतें—(१) जगज्ज्ञान, आणि (२) ईशज्ञान. केवळ जगज्ज्ञान निरर्थक आहे. तें शुद्ध बाह्य स्वरूपाचें भौतिक (Objective) ज्ञान होईल. जसें; सांख्य आणि वैशेषिक. केवळ ईशज्ञान निरुपयोगी आहे. तें शुद्ध अन्तःस्वरूपाचें आत्मिक (Subjective) ज्ञान होईल. जसें; योग आणि वेदान्त. हीं दोन्ही ज्ञानें मध्यंतरींच्या दैविक ज्ञानाशीं जोडलीं गेलीं पाहिजेत.

त्याकरितां न्याय आणि मीमांसा आहेत. मोक्ष हा केवळ प्रज्ञा प्रतिष्ठित झाल्यानें मिळत नाहीं, ती प्रज्ञा ह्या सर्व विविध ज्ञानांनीं अन्वित पाहिजे. खरी प्रज्ञेची प्रतिष्ठा असें ज्ञान मिळवून जेव्हां पुरुष सर्व कामनांचा त्याग करतो व निःस्पृह, निर्मम व निरहंकार होत्साता शांतिप्रत जातो तेव्हां त्यांत दिसून येतें. परंतु ज्ञान मिळविण्याकरितां कर्माचा आश्रय करणें भाग असतें. म्हणून कोणी एकांगी योगठ, एकांगी ज्ञानठ, किंवा एकांगी कर्मठ हा स्थितप्रज्ञ नसतो आणि स्थितधी हि नसतो. स्थितप्रज्ञ आणि स्थितधी हे दोघे हि सारखे च प्रतिष्ठितप्रज्ञ असतात. त्यांचे ठायीं कर्म आणि ज्ञान हीं दोन्हीं एकांत एक मिसळलेलीं असतात. कारण त्यांचें कर्म सर्वयैव यज्ञपर असतें. तथापि त्या दोहोंत एकाला योगाचा आश्रय असतो तर दुसऱ्याला यागाचा असतो. योगाच्या भूमिकेवर स्थितप्रज्ञाची निर्मिति होते तर यागाच्या भूमिकेवर स्थितधी निर्माण होतो. एकांत चित्तवृत्तींचा निरोध असतो तर दुसऱ्यांत त्यांचें युक्त संगोपन असतें. अर्थात् दोहोंच्या साहचर्यांत अयुक्तकर्माचार सुटून युक्तकर्माचारांत व्यक्तीला शांति, सुख व आनंद किंवा एका शब्दांत आत्मप्रसाद यांचा लाभ घडतो.

शांति, सुख, आणि आनंद ह्या आत्मप्रसादाच्या श्रेणींतील एकापुढें एक तीन राशी आहेत. त्यांत आरंभीं शांति ही अभावरूप तटस्थ अवस्था आहे. जेथें सुख नाहीं आणि दुःख नाहीं अशी जी स्थिति ती शांति होय. सुखदुःख हें द्वंद्व आहे. हें एकदम उमटतें आणि एकदम चालू लागतें. असें द्वंद्व जेथें उमटलेलें नसतें, किंवा जेथें तें निश्चल होऊन स्थैर्य पावतें, किंवा अकरणांत क्रियाशून्य धरून स्तब्ध राहतें तेथें शांति उत्पन्न होते. अर्थात् शांति ही एक प्रकारें अकर्मांतील स्तब्धता च आहे. तें अद्वंद्व आहे किंवा अधिक सयुक्तिक अद्वैत आहे. जेथें द्वैतांतील सुख विरुद्ध दुःख अशा कोट्या उत्पन्न झालेल्या नस-

तात, किंवा झाल्या असल्या तर प्रस्तब्ध राहतात तेथें त्या स्थितीला शांति म्हणतां येतें. अशी शांति आरंभीं आहे आणि अंतीं आहे. मूळ आरंभींची शांति किंवा प्राथमिक शांति ही द्वंद्व उमटण्या पूर्वीची शांति, व अंतिम शांति ही द्वंद्व उमटून त्यांतील दोन्ही कोटी योगानें म्हणजे कर्मकौशल्यानें समष्टिविषयक करून बनविलेली शांति. ही परम शांति ब्रह्मनिर्वाणांतील शांति होय. मूळ शांति अज्ञानरूप म्हटली तर अंतिम शांति ज्ञानरूप आहे. पण दोहोंचें बाह्यतः स्वरूप एक च आहे. तें हें कीं, सुखदुःखरूप द्वंद्वाची प्रस्तब्धता, अकर्मतत्परता. मग ही अकायेता द्वंद्व उत्पन्न न झाल्यानें असो वा उत्पन्न होऊन 'समत्वाला पोंचल्यानें असो.

अशी शांति यमप्रतिपालनानें म्हणजे सदर मंत्रांत म्हटल्याप्रमाणें दुसऱ्याचें धन घेण्याची आकांक्षा न केल्यानें सिद्ध होते. आपणास दुसऱ्याचें धन मिळावें या इच्छेनें तें योग्य वा अयोग्य, न्याय्य वा अन्याय्य मार्गांनीं घेण्याची खटपट करण्यांत जी सतत मनाची तळमळ असते ती शांतीच्या नाशाला कारणीभूत होते. म्हणून परापहार करण्याची आकांक्षा न धरणें हें च एक शांति रक्षण करण्याचें साधन आहे. परापहारबुद्धि ही च वासना. ती दावली कीं शांति मिळते. वासनात्यागांत कर्म घडत नाहीं म्हणून त्याचें पाप लागत नाहीं व त्यापासून भीति उत्पन्न होत नाहीं. तेथें मन पूर्ण निर्भय असतें. शांततेला मनाची निर्भयता लागते. मनांत भय आलें कीं शांतता ढळली च म्हणून समजावें. भय पाप केल्यानें वा गुन्हा घडल्यानें येतें. मग मुळांत वासना च धरली नाहीं कीं कर्म घडत नाहीं, व कर्म घडलें नाहीं कीं पाप नाहीं, भीति नाहीं, कांहीं नाहीं. सर्व शांति च शांति. पापाच्या मागें जी वासना असते तिचा संपर्क होऊं दिला नाहीं कीं पुढील सर्व अनर्थपरंपरा टळते. म्हणून वासनात्याग हा शांतीचा उपाय सांग-

ण्यांत येतो. प्राणिमात्राला बलवत्तर वासना कशाची असते ? तर जें आपलें नाहीं तें दुसऱ्याचें बळकावण्याची, पापाची, गुन्ह्याची. कशाकरितां ? तर भोगाकरितां, सुखाकरितां. हा पाशवी स्वभाव मनुष्यप्राण्याला पशूपासून च निसर्गतः प्राप्त झाला आहे, पण तो त्यानें स्वेच्छेनें दाबला पाहिजे, त्यागला पाहिजे. ही च त्याची कर्तबगारी, त्याची कला, त्याचा योग. यांत त्याचे हातून असत्कर्म न घडल्यानें त्याला पाप लागत नाहीं, भीति शिवत नाहीं, शांतीचा लाभ होतो.

मूळ वासना पशुवत् आचरण करण्याची. मनुष्यजातींत त्याच्या समाजनियमाप्रमाणें आणि म्हणून मानवधर्माप्रमाणें गुन्हा आहे. पशूंत गुन्हा वगैरे ही कसली च मानवी भाषा नाहीं. म्हणून तेथें त्याचा अधिक कांहीं विस्तार हि नाहीं. सर्व विस्तार मानवांत आहे. म्हणून पशुभावांतून मानवभावांत येण्याची पहिली अट ही कीं—' मा गृधः कस्य स्वित् धनं ', दुसऱ्याचें धन घेण्याची वासना न करणें, ती वासना दाबणें, त्यापासून मिळणाऱ्या सुखाची स्पृहा न करतां होणाऱ्या सुखाभावाचें म्हणजे दुःखाचें सुखानें सेवन करणें. यांत च शांति आहे. तथापि येथें एक वासना दाबली म्हणजे सर्व च दाबावयाच्या असा अर्थ नाहीं. कारण सर्व दाबल्या कीं जगत् च स्तब्ध व्हावयाचें. व जगताचा नियम तर गति = चालणें, कर्मांत राहणें व त्याचें फल भोगणें. संपूर्ण जगत् गतिमान् आहे. त्यांतील प्रत्येक पदार्थ गतिमान् = जगत् आहे; एक हि अजगत् नाहीं म्हणून कर्मकारी आहे. मनुष्य कर्मकारी आहे. त्याचे ठायीं कर्माला प्रेरक वासना आहेत. म्हणून वासना टाकून मनुष्याचें चालावयाचें नाहीं. गति–कर्म–वासना ह्या एकाला एक जोडून आहेत. येथें फक्त कोणतें कर्म करावयाचें आणि कोणतें नाहीं हें पाहून त्याप्रमाणें वासना मर्यादित ठेवावयाच्या

इतकें च. जें कर्म करावयाचें त्याच्या वासना राखल्या च पाहिजेत. जें करावयाचें नाहीं त्याच्या सोडल्या पाहिजेत. या प्रकारें वासना दोन प्रकारच्या आहेत—(१) त्याज्य वासना, आणि (२) ग्राह्य वासना. कर्माकर्मविकर्म या त्रयींत मधल्या कर्माला म्हणजे नियतकर्माला धरून ज्या वासना त्या ग्राह्य. अर्थात् तदितर दोन्ही टोंकांच्या अकर्म आणि विकर्म यांच्या वासना त्याज्य होत.

या प्रकारें मूळारंभीं जो वासनात्याग आहे तो हलक्या वासनांचा, पशुतुल्य कर्म करण्यास प्रवृत्त करणाऱ्या गुन्हेगारीच्या वासनांचा त्याग होय. अशा वासनात्यागानें जी पहिली निर्भयता येते तेथें मूळ शांति निर्माण होते. अशा शांतीनंतर मग पुढें सुख आहे. तें स्पष्ट भावस्वरूप आहे. सुख म्हणजे इंद्रियजन्य सुख म्हटलें म्हणजे तेथें सुखाबरोबर दुःख हि सिद्ध असतें. असें दुःख सहन करून सुखाची प्राप्ति होते. अशा सुखदुःखात्मक द्वांद्विक स्थितींत निर्माण होणाऱ्या सुखापासून केवळ वासनात्यागानें सिद्ध होणारी शांति निराळी आहे. ती सुख नाहीं आणि दुःख नाहीं अशा तटस्थ स्वरूपाची आहे. म्हणून पाहिजे तर दुःखाभावाच्या दृष्टीनें तिला सुख म्हणावें. पण खरें सुख खऱ्या दुःखांतून उद्भव पावतें. जसें दुःख भावस्वरूप आहे तसें च सुख हि भावस्वरूप आहे. त्या दोहोंत सारखा च कर्माचार आहे. उलट शांति वासनात्यागांत म्हणजे अकर्मांत सिद्ध होणारी आहे. सुख साक्षात् कर्मानें प्राप्त होतें. त्यांतून मिळणारा भोग हा च खरा सुखोपभोग होय. तथापि कर्माचार म्हटला कीं तो दोन प्रकारचा असतो—(१) युक्त कर्माचार = नियतकर्म; यज्ञार्थकर्म, सदाचरण; आणि (२) अयुक्त कर्माचार = विपरीत कर्म, अयज्ञपर कर्म, असदाचरण. अर्थात् येथें नियतकर्म पाहिजे, विकर्म नको हें उघड आहे. विकर्म हा गुन्हा आहे, पाप आहे. तें दंडाच्या भीतीनें वा ज्ञानानें

आवरून धरावें लागतें. त्यांत दुःख वाटतें, पण तें सहन करून नियतकर्मांत जें मिळेल त्यांत च सुख मानण्यास शिकावें लागतें. अकर्म व विकर्म टाकून नियतकर्मांत जें सुख आहे तें खरें सुख होय. तें हक्काचें सुख आहे. त्याचा उपभोग विहित आहे. तो घेतला च पाहिजे. तें सत्कर्माचें फल आहे. त्या फलाच्या आशेनें सत्कर्म घडतें. तें घडणें जगताच्या धारणेला आवश्यक असतें. म्हणून नियतकर्म टाकावयाचें नाहीं, उत्साहानें करावयाचें व त्याचें फल भोगावयाचें, हक्कानें भोगावयाचें. हें च येथें ' भुंजीथाः ' या पदांत दर्शविलें आहे. आतां हा उपभोग ' त्यक्तेन ' म्हणजे त्यागपूर्वक म्हटला म्हणजे हें कर्म यज्ञरूप ठरतें. व नियतकर्म हें यज्ञार्थ च असतें. असें यज्ञकर्म करण्यांत जो त्याग असतो तो स्वेच्छापूर्वक असतो. असा स्वेच्छेनें जो त्याग तें च दान होय. त्या दानानें दुसऱ्याला उपयोग होऊन परोपकार घडतो. वेदांनीं हें यज्ञरूपदान श्रेष्ठतमकर्म मानलें आहे. असें कर्म करून त्याचें फल भोगावें आणि त्यांत सुख मिळवावें हा वेदांचा हेतु आहे. हें सुख केवळ अकर्मांत सिद्ध होणाऱ्या शांतीपेक्षां श्रेष्ठ आहे आणि पुनः त्यांतील दानांत आनंदाची सिद्धि आहे. हा दानांतील आनंद आत्मिक, बौद्धिक आणि मानसिक आहे, केवळ इंद्रियोपभोगांतील शारीरिक सुखासारखा नाहीं. पुनः तो दानांतील त्यागांत म्हटला म्हणजे हा त्याग अहेतुक नाहीं, सहेतुक आहे. त्यांत परोपकार हा हेतु आहे. दुसऱ्याला झालेलें सुख दिसलें पाहिजे. असें पराचें सुख पाहून जो आनंद तो च उच्च स्वरूपाचा आनंद होय. अर्थात् हा आनंद 'त्यक्तेन' म्हणजे त्यागानें सिद्ध होतो. सारांश; परापहरण करण्याची आकांक्षा न धरल्यानें शांति, नियतकर्म करून हक्कानें फल उपभोगण्यांत सुख, आणि यज्ञांतील दानस्वरूप त्यागांत आनंद, अशी या त्र्यीची वैदिक मार्गांत व्यवस्था लागते.

आतां मूळ शांति अंतिम आनंदांत मिळाली व मूळ सुख हि येथें च एकरूप झालें म्हणजे ती एक च एक स्थिति ब्रह्मानंदाची किंवा ब्रह्मनिर्वाणाची होईल हें उघड आहे. पण ही शांति मधल्या त्यागांतून, दानांतून, यज्ञांतून वर चढत सर्व वासनांच्या क्षयांत घडून आली पाहिजे. केवळ आरंभींच्या पायरीवरची शांति ही ब्रह्मनिर्वाणाची शांति नाहीं. ब्रह्मनिर्वाणाची शांति परमोच्च आहे. ती एकमेवाद्वितीयं आहे, निर्द्वंद्व आहे. मूळारंभींची निकृष्ट शांति ही एखाद्या उत्तम सांसारिकाची शांति होईल.—' नोकरी चाकरी करून दोन पैसे मिळाले, घरदार बांधून राहतां आलें, मुलामुलींचीं लग्नकार्यें झालीं, पुत्रपौत्रांना स्वास्थ्य करून ठेवलें, पुत्रांना स्वतंत्रपणें उद्योगधंदा लागला, तापत्रयाची फारशी बाधा नाहीं, द्रव्यदृष्ट्या मानसिक काळजींतून मुक्त आहोंत, दर महिन्याला पूर्वी नोकरी केल्याचें पारितोषिक वेळच्यावेळीं मिळत आहे, दिलेल्या रकमेवरील व्याज कोणी बुडवीत नाहीं, घरांत कोणी आजारी नाहीं, फाजील खर्च होत नाहीं, मुलें—सुना—लेकी आईंत वागत आहेत, ज्या ज्या लागणाऱ्या लहानमोठ्या वस्तु त्या सहज मिळत आहेत, त्यांपेक्षां असाध्य वस्तूंबद्दल हांव नसल्यामुळें नसत्या काळज्या उपस्थित झालेल्या नाहींत, स्वतःस किंचित् देहाच्या व्याधीचा ताप झाला तर त्यावर वैद्यकीय उपचारांचीं सर्व साधनें अनुकूल आहेत, लहानमोठा प्रवास सुखानें करतां येतो, खाण्यापिण्यास कमी पडत नाहीं, नाटकें तमाशें रोज म्हटलीं तरी जवळच्याजवळ आहेत, घरींदारीं वर्तमानपत्रांतील बातम्या सुखासीन वाचतां येतात, बसल्याजागीं नभोवाणीवर जगांतील सर्व काळच्या उलाढाली कळतात, व वाटेल त्या भाषेंतून वाटेल तीं संभाषणें, गाणीं, वजावणीं ऐकूं येतात —असें सुख असल्यावर आणखी निराळें सुख कोणतें ? यांत च आपोआप समाधान होत आहे आणि शांति मिळत आहे. मग निराळी ब्रह्म-

निर्वाणाची शांति ती काय ? ब्रह्मनिर्वाण, ब्रह्मनिर्वाण म्हणतात तें हें च. हें च पूर्वजन्मींच्या सुकृतानें प्राप्त झालें किंवा ह्या जन्मींच्या पौरुषानें प्राप्त करून घेतलें. हा पराक्रमाचा आनंद कोणत्या हि वेदान्ती आनंदाला मार्गे सारील असा च आहे. भगवद्गीतेंत तरी दुसरें काय सांगितलें आहे ? ही च शांति, हें च सुख, हा च आनंद भगवद्गीतेनें प्रतिपादला आहे व तो मला समजला इतकें च नाहीं तर उठतां बसतां साक्षात्कारांत आणतां आला !' ही आधुनिक वेदान्ती सांसारिकाची विचारसरणी पाहिली म्हणजे हा स्थितप्रज्ञ भगवद्गीतेपासून किती दूर आहे हें दिसतें. हें त्याचें सुख, शांति व समाधान कोणा हि प्राणिमात्राला अनुभवितां यावें अशा स्वरूपाचें आहे. एखादा घोडा किंवा बैल खाऊन रवंथ करीत जो उभा राहतो तो अक्षरशः या च सुखांत रममाण असतो- मात्र त्याला भगवद्गीता वाचतां येत नाहीं व वाचून मला कळ्ली असें सांगतां येत नाहीं इतकें च.

सारांश, सामान्य सांसारिकाच्या शांतीची स्थिति निराळी आणि ब्रह्मनिर्वाणांतील शांतीची स्थिति निराळी. ब्रह्मनिर्वाणांतील शांति प्राप्त करून घेण्यास मधल्या यज्ञाच्या दिव्यांतून जावें लागतें. कारण ब्रह्म हें यज्ञांत सिद्ध होतें. यज्ञ कर्मस्वरूप असतो आणि तें कर्म दानांत म्हणजे स्वेच्छेच्या त्यागांत घडतें. अशा दानरूप कर्मांत खरा आनंद उत्पन्न होतो, व त्याची वृद्धि घडण्यांत ब्रह्माची स्फुटता होते. तेथील शांति ही शेवटची शांति. ही दानांतील आनंदातिरेकाची शांति. खरा आनंद दानांत आहे, दान यज्ञांत आहे, म्हणून वेदांचा धर्म यज्ञांत आहे, योगांत नाहीं. केवळ वासनात्यागानें प्राप्त होणारी शांति ब्रह्मनिर्वाणाची नाहीं. ती फार तर आत्मानंदाची शांति होईल. पशूच्या स्थितींत दानाचा आनंद कधीं च शक्य नाहीं. तेथें केवळ इंद्रियजन्य सुखाच्या भोगाचा आनंद आहे. मनुष्यांत 'त्यक्तेन भुंजी-

थाः ' त्यागानें जो भोग त्याचा आनंद आहे. हा आनंद एकसारखा वृद्धि पावला पाहिजे म्हणून वेदांनीं मनुष्याच्यामागें नाना स्वरूपांचे उच्चोच्चदानकर्मांचे यज्ञ लावून दिले आहेत. दानाचा अभ्यास हा च खरा अभ्यास. यांत च वैराग्य येतें. किंबहुना तें त्यांत निसर्गतःच अन्तर्भूत असतें. वैराग्यानें जो त्याग तें दान. अर्थात् वैदिक यज्ञ हा अभ्यास आणि वैराग्य यांकरितां अति श्रेष्ठ मार्ग आहे. म्हणून तो मानवाचा अति उच्च धर्म आहे. त्यांत उत्पन्न होणारा जो आनंद तो खरा आनंद आणि त्यांत निपजणारी जी शांति ती खरी शांति होय. म्हणून मनुष्यास ही शांति मिळविण्यास नुसता वासनात्याग सांगून उपयोग नाहीं तर दान सांगितलें पाहिजे. तें च वेदांनीं सांगितलें आहे. बौद्धांनीं दुःख नाहींसें करण्याकरितां वासनात्याग सांगितला. त्यांत त्यांनीं विषयनिवारण केलें. विषयत्याग हा बौद्धांचा मार्ग. खिस्त्यांनीं इंद्रियदमन सांगितलें. 'तुझ्या डोळ्यानें पाप केलें तर डोळा काढून टाक.' पण वेदान्तानें मनाचें वैराग्य सांगितलें. येथें विषयभोग असून त्यांत च त्याग आहे. हें च 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' यांतील रहस्य आहे. येथें इंद्रिय आहे, विषय आहे, पण वैराग्यानें सेवन म्हणजे फलासक्ति टाकून कर्म आहे. हा च योगयुक्त (Cultivated) आनंद होय. हा जसा यज्ञांतील दानांत सिद्ध होतो तसा दुसऱ्या कशांत होत नाहीं. आपल्यास जेवढें पाहिजे तेवढें ठेवून बाकीचें दानांत त्यागावयाचें व दान उत्तरोत्तर अधिकाधिक घडण्याकरितां त्याचीं साधनें मिळविण्यास समर्थ व्हावयाचें. देण्याकरितां मिळविलें हें पाहिजे. मिळवावयाचें, द्यावयाचें व त्यांतील आनंद उपभोगावयाचा. ही च शांति, हें च सुख, हें च ब्रह्मनिर्वाण. एवंच, शांति ही अखेर ब्रह्मप्राप्तीची खूण आहे खरी, पण ती शुद्ध वासनात्यागांतील नाहीं तर दानांतील आहे. यज्ञान्तर्गत दानांतून पैदा झालेली शांति ही च युक्त शांति, ही

च खरी ब्रह्मनिर्वाणाची शांति होय. इतर शांति फार तर आत्मानंदाची होईल, ब्रह्मानंदाची होणार नाहीं. वेदांनीं 'स्वर्गकामो यजेत' असें जें म्हटलें आहे तें ब्रह्मानंदप्राप्त्यर्थ होय, आत्मानंदप्राप्त्यर्थ नाहीं. आणि तें च सदर मंत्रांत 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' या पादांत यथार्थ निदर्शित केलें आहे. यज्ञांतील संगतिकरणात्मक दानांत सिद्ध होणारा आनंद हा जसा ब्रह्मानंदांत उतरतो तसा आत्मानंदांत उतरत नाहीं. तेथें फक्त वासनात्यागांवून निष्पन्न होणारा दुःखाभावरूप आनंद उद्भवतो इतकें च. त्याला साक्षात् आनंद म्हणतां येणार नाहीं. तो फार तर अनानंदाचा अभाव होईल.

शंकराचार्यांनीं सदर मंत्रावरील भाष्याच्या शेवटीं त्याचा जो तात्पर्यार्थ काढला आहे तो येणेंप्रमाणें—"एवमात्मविदः पुत्राद्येषणात्रयसंन्यासेनाऽऽत्मज्ञाननिष्ठतयाऽऽत्मा रक्षितव्य इत्येष वेदार्थः" = याप्रकारें आत्मवेत्त्यानें पुत्रादि एषणात्रयीचा संन्यास करून जें आत्मज्ञान मिळविलें त्यावर निष्ठा ठेऊन आत्म्याचें रक्षण करावें असा हा वेदार्थ आहे—हा असा पहिल्या मंत्राचा शुद्ध संन्यासपर अर्थ करून आणि त्यांत जे कोणी सर्वसंगपरित्यागी संन्यासी यति असतात ते च केवळ आत्मज्ञानी असतात किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे जे आत्मज्ञानी असतात ते निश्चयेंकरून एषणात्रयीचा त्याग केलेले सर्वसंगपरित्यागी रानांत भटकणारे संन्यासी यति असतात असें सांगून तद्व्यतिरिक्त जे अनात्मज्ञ असंन्यासी त्यांचेकरितां पुढील कर्मपर मंत्र आहे असें त्यांनीं निक्षून सांगितलें आहे—"अथेतरस्यानात्मज्ञतयाऽऽत्मग्रहणायाशक्तस्येदमुपदिशति मन्त्रः।" = आतां आत्मज्ञानी संन्याशाचांचून इतर जो कोणी अज्ञानी मनुष्य तो अनात्मज्ञतेच्या योगें आत्मज्ञानाचें ग्रहण करण्यास असमर्थ असल्याकारणानें त्याचेकरितां पुढील दुसरा मंत्र कर्माचा उपदेश करीत आहे. म्हणजे पुढील दुसऱ्या मंत्राचा ज्ञानी

मनुष्याला कांहीं उपयोग नाहीं, तो केवळ अज्ञानी मनुष्यासाठीं आहे, असा त्यांचा स्पष्ट अभिप्राय आहे.

आतां शंकराचार्यांनीं सदर मंत्राचा जो केवळ संन्यासपर अर्थ केला आहे त्याला मुख्य आधार मंत्रांतील 'त्यक्तेन' हें पद आहे हें उघड आहे. यावरून अशी एक शंका उत्पन्न होणें साहजिक आहे कीं येथें मंत्रांत 'त्यक्तेन' हें त्याग वा संन्यासदर्शक पद कां योजिलें, त्या ऐवजीं 'इष्टेन' किंवा 'दत्तेन' अशीं साक्षात् यज्ञाला किंवा दानाला अनुलक्षून दुसरीं स्पष्ट क्रियादर्शक पदें कां योजिलीं नाहींत ? 'त्यक्तेन'= त्यागलेल्यानें, म्हणजे सामान्यतः त्यागानें असा या पदाचा अर्थ होतो. परंतु त्याग कोणाचा आणि कशाचा ? म्हणजे त्यागाचा कर्ता कोण आणि विषय काय ? असे दोन प्रश्न यांतून निघतात. त्यागाचा कर्ता एक तर ईश होईल किंवा मनुष्य होईल. ईश हा कर्ता मागील ओळींतील 'ईशावास्यं' या पदांतून 'तेन' या दर्शकसर्वनामाच्या द्वारें घेतां येईल, तर मनुष्य हा कर्ता 'भुंजीथाः' या क्रियापदांतून अध्याहृत काढतां येईल. तसा च त्यागाचा विषय मागील ओळींतील 'जगत्यां जगत्' होईल किंवा 'ईशावास्यं'मधील ईश हि होऊं शकेल. येथें 'तेन त्यक्तेन' यांतील 'तेन' हें सर्वनाम 'त्यक्तेन'चें विशेषण होऊन 'तेन त्यक्तेन' याचा अर्थ (१) त्या त्यजनीय जगताचा त्याग करून, किंवा (२) त्या त्यजनीय ईशाचा त्याग करून, असा दोन प्रकारांनीं करतां येईल. पुनः 'भुंजीथाः' या क्रियापदांतून कर्ता एक च मनुष्य दिसला तरी भोगाचे विषय दोन होण्यासारखे आहेत—(१) जगांतील जगत, किंवा (२) ईशावास्यांतील ईश. सारांश, 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' या पादांतील 'तेन' हें पद दर्शकसर्वनाम मानून ईशार्थानें नाम व जगदर्थानें विशेषण केलें आणि त्यागाचे व भोगाचे कर्ते भिन्न भिन्न मानून त्यांचे विषय दोन दोन कल्पिले तर त्यांतून पुढीलप्रमाणें निरनिराळे चार अर्थ काढतां येतातः—

(१) त्या ह्या आच्छादनीय अतएव त्यजनीय मिथ्या जगताचा पूर्णपणें त्याग करून, हे मानवा, तूं केवळ एका सत्यस्वरूप ईशाचा उपभोग घे म्हणजे त्याचें पालन कर.

(२) त्या आच्छादनशाली त्यजनीय मिथ्या ईशाचा सर्वथैव त्याग करून, हे मानवा, तूं ह्या संपूर्ण सत्य जगताचा उपभोग घे.

(३) त्या ह्या संपूर्ण जगताला व्यापून राहणाऱ्या ईशानें जेवढें कांहीं त्यक्त म्हणजे टाकून दिलेलें असेल तेवढें च तूं, हे मानवा, सेवन कर; त्यापेक्षां अधिक कोणाचें कांहीं घेण्याची इच्छा करूं नकोस.

(४) हे मानवा, जें हें संपूर्ण जगतांतील जगत् ईशावास्य आहे त्या जगताच्या त्यागानें च तूं जगताचें सेवन कर.

पहिला अर्थ शंकराचार्यांचा आहे. शंकराचार्यांनीं 'तेन' हें सर्वनाम जगताकडे लावून आणि त्याचें विशेषण करून त्यांतून जगत्यागाची कल्पना काढली आहे. 'तेन त्यक्तेन' म्हणजे त्या त्यागानें = त्या जगताच्या त्यागानें = ईशानें आच्छादनीय अतएव मानवानें त्यजनीय अशा त्या पृथ्वीवरील यच्चयावत् नामरूपात्मक वस्तूंच्या त्यागानें. आतां हा जगताचा त्याग कशाकरितां ? तर तें जगत् इतकें क्षुद्र आहे कीं त्यावर ईशानें पांघरूण घालून झांकून च टाकावें. अगोदर जगत् ही अशी कांहीं वस्तु च नाहीं. जगत् म्हणून जें कांहीं भासतें तो रज्जुसर्पन्यायानें मानवाचा भ्रम आहे, त्याच्या अज्ञानाचा परिणाम आहे, त्याच्या अविवेकें फल आहे, त्याच्या मूर्खपणाचें सार आहे. आतां मानव झाला तरी तो त्या मिथ्या जगताचा च एक घटक असल्याकारणानें तो हि तितका च मिथ्या आहे असें ओघानें च प्राप्त होतें. तथापि अशा मिथ्या जगताचें मिथ्या मानवाला जें मिथ्या सत्यत्व वाटतें त्यायोगें तो फसला जातो व जगताच्या पाशांत फशीं पडतो हें मात्र खरें. हे पाश तीन आहेत—(१) पुत्रैषणा, (२) वित्तै-

षणा, आणि (३) लोकैषणा. ह्या च कायस्या तीन एषणा मनुष्याला जगताशीं बांधून टाकतात व त्याच्या मोक्षाच्या आड येतात. म्हणून जगत् सुटलें कीं ह्या एषणा हि आपोआप सुटतात, किंवा ह्या एषणा सुटल्या कीं जगत् सुटतें व मनुष्य मोक्षाला पात्र होतो. तथापि ह्या एषणा केवळ आपण होऊन आपोआप सुटत नाहींत तर त्या मनुष्याला मोठ्या कष्टानें तपाचा आणि वैराग्याचा आश्रय करून सोडाव्या लागतात. अशा एषणा सोडणें हा च संन्यास, हा च त्या मोहमय जगताचा त्याग होय. असा त्याग करून मनुष्यानें केवळ त्या एकमेव ईशाचा भोग घ्यावा हें च त्यास उचित आहे. निदान ज्ञानी मनुष्याचें तरी हें च एक लक्षण आहे. परंतु ईशाचा जो भोग घ्यावयाचा तो कसा? तर 'भुंजीथाः' म्हणजे 'पालयेथाः' असा त्या क्रियापदाचा अर्थ करून. ज्ञानी संन्याश्यानें जगत्त्याग करून ईशाचें पालन करावें. म्हणजे त्यानें जगताला सोडावें व केवळ एका ईशाला च घट्ट मिठी मारून बसावें. असा या मंत्रांत जगत्त्यागानें आत्म्याच्या प्रतिपालनाचा मार्ग दर्शविला आहे असें शंकराचार्यांचें म्हणणें आहे व त्याकरितां त्यांना 'वास्यं' = आच्छादनीयं, 'भुंजीथाः' = पालयेथाः असे त्या शब्दांचे अर्थ करून 'तेन' हें पद जगताचें विशेषण करावें लागलें आहे. शिवाय 'जगत्यां जगत्' म्हणजे पृथ्वीतलावरील संपूर्ण नामरूपात्मक मनुष्याला उपभोग्य वस्तुजात म्हटली कीं जगत् सोडणें म्हणजे सर्वसंगपरित्याग करणें असा अर्थ त्यांच्या मताप्रमाणें स्पष्ट होत आहे.

आतां हा असा शंकराचार्यांसारख्या एकांगी आत्मनिष्ठ त्यागवाद्यांचा अर्थ पाहिला कीं तद्विरुद्ध एकांगी जगन्निष्ठ भोगवाद्यांचा अर्थ पुढें येतो व तो त्या अर्थाला सर्व बाजूंनीं खोडून टाकतो. हे जगद्वादी म्हणजे केवळ प्राचीन चार्वाकासारखे शुद्ध सुखवादी (Hedonists).

कायदा प्रतिपाळून चालणारा मनुष्य पुढें जेव्हां आपल्या योगानें म्हणजे कलेनें आपल्यावर नियम घालून घेऊन दानशील बनतो तेव्हां तो त्या दानांत समाजामध्यें प्रतिष्ठा पावत देवभावाला जातो. म्हणून च मानवाचें परम कल्याण 'दत्त' म्हणजे दानबुद्धींत आहे असें बृहदारण्यकोपनिषदांतील प्रजापतीच्या कथेंत सांगितलें आहे. ईश हा स्वभावतःच दानशील असतो. त्याचे ठायीं त्याग म्हटला तर तो केवळ दानाच्या अनुषंगानें येईल तेवढा च, त्यावांचून निराळा नाहीं. हें आर्यदेवाचें मुख्य लक्षण आहे. आणि तें 'वनामि इ येझ्दान् वल्शायिष्गार इ दादार' या इराणी धर्मांतील मंत्रांत उत्तम गोंविलें आहे. येथें ज्या देवाच्या नांवानें हा मंत्र आहे तो देव उदार आणि दाता म्हटला आहे. इतर ख्रिस्ती वा महमदी धर्मांतील देवाप्रमाणें केवळ कृपाळु आणि दयाळु वर्णिला नाहीं. अशा देवाजवळ निश्चयानें निग्रहानुग्रह म्हणजे न्यायदान आणि त्याला अनुलक्षून लागलीं च पारिपत्य आणि पारितोषिक आहे. म्हणून असा देव एखाद्या बौद्ध भिक्षूप्रमाणें किंवा अद्वैती यतीप्रमाणें केवळ त्यागी ठरणार नाहीं तर महान् दाता दिसून येईल. पुनः तो त्यागी म्हटला तर त्याचा त्यागाचा विषय काय? व त्यानें जें कांहीं त्यागलें तें आपण तरी कां व कसें भोगावयाचें? त्यानें ज मोठ्या कृपेनें आपणांस दिल तें आपण प्रसाद म्हणून हीनतेनें स्वीकारणें आणि भक्तिभावानें उपभोगणें योग्य होईल. पण यथ 'दत्तेन' असें पद नाहीं तर 'त्यक्तेन' असें स्पष्ट पद आहे. अथात् तें ईशाला अनुलक्षून नाहीं तर मानवाला अनुलक्षून आहे हें उघड आहे. म्हणून वर सांगितलेला कर्मयोगवाद्यांचा जो तिसरा अर्थ त्यांत हि कांहीं स्वारस्य नाहीं. आतां राहिला चौथा अर्थ. तो पुष्कळ सयुक्तिक आहे. पण त्यांत जें भोगावयाचें तें च टाकावयाचें किंवा जें टाकावयाचें तें च भोगावयाचें म्हटलें तर ही गोष्ट कशी घडेल याचें योग्य स्पष्टीकरण

झालें पाहिजे. तें सदर भाष्यांत आतांपर्यंत नानाप्रकारें विस्तारानें झालें आहे. सारांश, सदर मंत्रांत 'त्यक्तेन' हें पद योजिल्याकारणानें शंकराचार्यांना जो 'त्या आच्छादनीय जगताच्या त्यागानें' असा जगत्त्यागाला धरून अर्थ करतां आला तो जर त्या ऐवजीं 'इष्टेन' किंवा 'दत्तेन' म्हणजे यज्ञेन किंवा दानेन अशीं स्पष्ट पदें असतीं तर कदापि आला नसता हें खरें. तथापि येथें 'त्यक्तेन भुंजीथाः' या दोन पदांतील द्वंद्वाची थोडी तर्कशास्त्रदृष्ट्या छाननी केली व त्यांशीं 'तेन' हें पद जोडून पाहिलें म्हणजे येथें योजलेलें 'त्यक्तेन' हें च पद कसें सयुक्तिक आहे तें तेव्हां च दिसून येणार आहे आणि त्याबरोबर 'तेन' ह्या पदाचा हि सरळ अर्थ काय होतो तें समजणार आहे.

पूर्वी मंत्राचें पृथक्करण केलें च आहे. त्यांत सदर मंत्रांत जे चार पाद आहेत म्हणून म्हटलें त्यांपैकीं पहिले दोन पाद हे ईश आणि जगत् यांचा संबंध दर्शविणारे आहेत—(१) ईशावास्यं इदं सर्वं = हें सर्व ईशावास्य आहे. (२) यत्किंच जगत्यां जगत् = जें कांहीं एक जगतांत जगत् आहे. हा पाद पहिल्या पादांतील 'इदं सर्वं' या पदाचें केवळ स्पष्टीकरण करणारा आहे इतकें च. या पुढील दोन पाद त्या जगतांतील मुख्य महत्त्वाचा घटक जो मानवप्राणी त्याच्या धारणार्थ आणि उद्धरणार्थ त्याला विधिनिषेधात्मक आज्ञा करणारे यमनियमरूप आहेत. (३) तेन त्यक्तेन भुंजीथाः = ज्या अर्थी सर्व जगत् ईशावास्य आहे आणि तूं जगताचा एक घटक आहेस त्याअर्थी, हे मानवा, त्यागानें भोग घे. हा मानवाच्या उद्धरणार्थ विधिरूप यज्ञाचा नियम सांगितला. अशा यज्ञानें मानवाला जें देवपण येतें आणि स्वर्गप्राप्ति होते ती त्याच्या उन्नतीची पुढील उज्ज्वल पायरी होय. तथापि हा नियम तरी जगताच्या सर्वसामान्य नियमाकडे पाहून च ठरला आहे. कारण जगत् हें यज्ञरूप आहे असा वेदांचा आशय आहे आणि

च असतात असें नाहीं तर अर्वाचीन हेन्री बर्गसाँसारखे उत्पादक्रोत्क्रांतिवादी (Creative-Evolutionists) मोठमोठे शास्त्रज्ञ हि असूं शकतात. त्यांना जगताचे अव्यक्त आद्यन्त दिसत नाहींत. ते केवळ व्यक्तमध्य जगताचा च विचार करतात व त्याचे नियम शोधून काढतात. त्यांना प्राचीन मीमांसकांप्रमाणें जगताचें आदिकारण शोधण्याची आवश्यकता वाटत नाहीं किंवा त्याचा अंत पाहण्याची हि इच्छा होत नाहीं. अर्थात् त्यांना जगताला कांहीं ईशासारखें आत्मतत्त्व व्यापून राहिलें आहे किंवा काय याची पंचाइत करण्याचें कारण पडत नाहीं. ते शुद्ध अनात्मवादी होत. असे हे अनात्मवादी सदर मंत्रांतून वर दर्शविलेला दुसरा अर्थ काढतील हें उघड आहे. ते म्हणतील जगतांतील वस्तुमात्र जगद्रूप म्हणजे गतियुक्त आहे हें खरें, पण तें जगत् ईशासारख्या तत्त्वानें व्यापलेलें आहे किंवा नाहीं हें सांगतां येणार नाहीं. कारण तें केवळ अनुमानानें च ठरणार आहे. त्यांच्या मतें ईश ही कोटी शुद्ध कल्पनाजन्य (Abstract) वा भावनाजन्य (A priori) आहे इतकें च. अर्थात् येथें शंकराचार्यांच्या 'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या' या सिद्धांताच्या उलट 'जगत्सत्यं ब्रह्म मिथ्या' असा सिद्धांत निघणें साहजिक आहे. या सिद्धांतानुसार हे जगद्वादी असें म्हणतील कीं ज्या अर्थी हें सर्व जगत् ईशानें आच्छादनीय म्हणजे झांकून टाकण्यास योग्य असें हे आत्मवादी संन्याशी सांगतात त्या अर्थी तो त्यांचा भ्रामक ईश टाकून द्या आणि सत्यस्वरूप जगताचा उत्तम प्रकारें प्रतिपाळ करून त्यापासून घेतां येईल तेवढा भोग घ्या. मात्र चार्वाकादि केवळ व्यक्तिसुखनिष्ठ म्हणतात त्या प्रमाणें 'ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्' असा स्वैराचार करूं नका तर 'मा गृधःकस्य स्वित् धनम्' हा समाजाचा आद्य 'यम' प्रतिपाळून न्यायानें वागा म्हणजे झालें. मग त्यांत त्या शुद्ध काल्पनिक ईशाची वगैरे कशाची प्रतिष्ठा करण्याचें

कारण नाहीं. तो उगी च दोरीला साप म्हणण्याप्रमाणें किंवा मृगजलाप्रमाणें मिथ्याभास आहे. किंबहुना येथें मुळांत दोरी हि नसल्या कारणानें ती स्वप्नसृष्टि आहे. यावरून येथें द्वंद्वाचें सामर्थ्य किती आहे तें सहज लक्षांत येणार आहे. द्वंद्वांतील एक च कोटी घेऊन आणि ती निरपेक्ष करून जर कोणी बोलूं लागला तर तत्काळ त्याची दुसरी प्रतियोगी कोटी पुढें करावी कीं त्याचें तोंड च मिटलें म्हणून समजावें. अर्थात् येथें कोणी शुद्ध आत्मवादी जर ईश तेवढा खरा आणि जगत् खोटें असें म्हणूं लागेल तर बरोबर उलट शुद्ध जगद्वादी जगत् तेवढें खरें आणि ईश खोटा असें म्हणून मीमांसेंतील पाशारज्जु किंवा तर्कशास्त्रांतील दोन शिंगांचा विकल्पवाद (Dilema) उत्पन्न करील व त्याची दोन्ही शिंगें एकमेकांना कधीं हि स्थैर्य पावूं देणार नाहींत.

असे हे परस्परविरुद्ध जगत्यागी—आत्मभोगी व आत्मत्यागी—जगद्भोगी आत्मानात्मवाद्यांचे पक्ष सोडले तर तिसरा एक पक्ष ईश मानतो व जगत् हि मानतो आणि म्हणून तो शंकराचार्यांचा अर्थ अग्राह्य समजून ‘ तेन त्यक्तेन ’ यांतील ‘ तेन ’ हें दर्शकसर्वनाम जगताकडे न घेतां ईशाला लावतो. त्याच्या मतें ‘तेन त्यक्तेन ’=त्या ईशानें टाकलेलें, हे मानवा, तूं ‘भुंजीथाः’ म्हणजे सेवन कर; मात्र तद्विरहित दुसऱ्या कोणाचें धन घेण्याची इच्छा करूं नकोस. असा अर्थ करणारे बहुधा आपणास ज्ञानयोगी शंकराचार्यांच्या विरुद्ध कर्मयोगी समजतात. परंतु हा कर्मयोगाचा अर्थ होऊं शकत नाहीं. अगोदर ईश हा मानवाप्रमाणें नुसता त्यागी नाहीं तर तो दाता आहे. मानव हा स्वाभाविक रीत्या च इतर प्राणिमात्राप्रमाणें अदाता आहे. त्याच्या ठिकाणीं प्रथम यमाच्या म्हणजे कायद्याच्या बंधनांनीं त्यागबुद्धि आणावी लागते—‘ तूं चोरी करतां कामा नये. ’ तें बंधन त्यानें मोडलें तर त्याबद्दल त्याला राजदंड भोगावा लागतो. असा त्यागी म्हणजे

कायदा प्रतिपाळून चालणारा मनुष्य पुढें जेव्हां आपल्या योगानें म्हणजे कलेनें आपल्यावर नियम घालून घेऊन दानशील बनतो तेव्हां तो त्या दानांत समाजामध्यें प्रतिष्ठा पावत देवभावाला जातो. म्हणून च मानवाचें परम कल्याण 'दत्त' म्हणजे दानबुद्धींत आहे असें बृहदारण्यकोपनिषदांतील प्रजापतीच्या कथेंत सांगितलें आहे. ईश हा स्वभावतःच दानशील असतो. त्याचे ठायीं त्याग म्हटला तर तो केवळ दानाच्या अनुषंगानें येईल तेवढा च, त्यावांचून निराळा नाहीं. हें आर्यदेवाचें मुख्य लक्षण आहे. आणि तें 'वनामि इ येझ्दान् वख्शायिष्गार इ दादार' या इराणी धर्मांतील मंत्रांत उत्तम गोंविलें आहे. येथें ज्या देवाच्या नांवानें हा मंत्र आहे तो देव उदार आणि दाता म्हटला आहे. इतर ख्रिस्ती वा महमदी धर्मांतील देवाप्रमाणें केवळ कृपाळु आणि दयाळु वर्णिला नाहीं. अशा देवाजवळ निश्चयानें निग्रहानुग्रह म्हणजे न्यायदान आणि त्याला अनुलक्षून लागली च पारिपत्य आणि पारितोपिक आहे. म्हणून असा देव एखाद्या बौद्ध भिक्षूप्रमाणें किंवा अद्वैती यतीप्रमाणें केवळ त्यागी ठरणार नाहीं तर महान् दाता दिसून येईल. पुनः तो त्यागी म्हटला तर त्याचा त्यागाचा विषय काय? व त्यानें जें कांहीं त्यागलें तें आपण तरी कां व कसें भोगावयाचें? त्यानें ज मोठ्या कृपेनें आपणांस दिलं तें आपण प्रसाद म्हणून लीनतेनें स्वीकारणें आणि भक्तिभावानें उपभोगणें योग्य होईल. पण यथ 'दत्तेन' असें पद नाहीं तर 'त्यक्तेन' असें स्पष्ट पद आहे. अर्थात् तें ईशाला अनुलक्षून नाहीं तर मानवाला अनुलक्षून आहे हें उघड आहे. म्हणून वर सांगितलेला कर्मयोगवाद्यांचा जो तिसरा अर्थ त्यांत हि कांहीं स्वारस्य नाहीं. आतां राहिला चौथा अर्थ. तो पुष्कळ सयुक्तिक आहे. पण त्यांत जें भोगावयाचें तें च टाकावयाचें किंवा जें टाकावयाचें तें च भोगावयाचें म्हटलें तर ही गोष्ट कशी घडेल याचें योग्य स्पष्टीकरण

झालें पाहिजे. तें सदर भाष्यांत आतांपर्यंत नानाप्रकारें विस्तारानें झालें आहे. सारांश, सदर मंत्रांत 'त्यक्तेन' हें पद योजिल्याकारणानें शंकराचार्यांना जो 'त्या आच्छादनीय जगताच्या त्यागानें' असा जगत्यागाला धरून अर्थ करतां आला तो जर त्या ऐवजीं 'इष्टेन' किंवा 'दत्तेन' म्हणजे यज्ञेन किंवा दानेन अशीं स्पष्ट पदें असतीं तर कदापि आला नसता हें खरें. तथापि येथें 'त्यक्तेन भुंजीथाः' या दोन पदांतील द्वंद्वाची थोडी तर्कशास्त्रदृष्ट्या छाननी केली व त्यांशीं 'तेन' हें पद जोडून पाहिलें म्हणजे येथें योजलेलें 'त्यक्तेन' हें च पद कसें सयुक्तिक आहे तें तेव्हां च दिसून येणार आहे आणि त्याबरोबर 'तेन' ह्या पदाचा हि सरळ अर्थ काय होतो तें समजणार आहे.

पूर्वी मंत्राचें पृथक्करण केलें च आहे. त्यांत सदर मंत्रांत जे चार पाद आहेत म्हणून म्हटलें त्यांपैकीं पहिले दोन पाद हे ईश आणि जगत् यांचा संबंध दर्शविणारे आहेत—(१) ईशावास्यं इदं सर्वं = हें सर्व ईशावास्य आहे. (२) यत्किंच जगत्यां जगत् = जें कांहीं एक जगतांत जगत् आहे. हा पाद पहिल्या पादांतील 'इदं सर्वं' या पदाचें केवळ स्पष्टीकरण करणारा आहे इतकें च. या पुढील दोन पाद त्या जगतांतील मुख्य महत्त्वाचा घटक जो मानवप्राणी त्याच्या धारणार्थ आणि उद्धरणार्थ त्याला विधिनिषेधात्मक आज्ञा करणारे यमनियमरूप आहेत. (३) तेन त्यक्तेन भुंजीथाः = ज्या अर्थी सर्व जगत् ईशावास्य आहे आणि तूं जगताचा एक घटक आहेस त्याअर्थी, हे मानवा, त्यागानें भोग घे. हा मानवाच्या उद्धरणार्थ विधिरूप यज्ञाचा नियम सांगितला. अशा यज्ञानें मानवाला जें देवपण येतें आणि स्वर्गप्राप्ति होते ती त्याच्या उन्नतीची पुढील उज्ज्वल पायरी होय. तथापि हा नियम तरी जगताच्या सर्वसामान्य नियमाकडे पाहून च ठरला आहे. कारण जगत् हें यज्ञरूप आहे असा वेदांचा आशय आहे आणि

त्या जगताचा आद्य स्रष्टा, धाता आणि विधाता जो प्रजापति त्या प्रजापतीनें प्रजा सहयज्ञ निर्माण करून त्या प्रजेला 'तूं यज्ञानें वृद्धि पाव व यज्ञानें च आपली इष्टकामसिद्धि करून घे' (त्यक्तेन भुंजीयाः) असा आरंभीं च आपल्या आज्ञापक वाणीनें नियम घालून दिल्याचें भगवंतांनीं गीतेंत कथन केलें आहे. या नियमानंतर (४) मा गृधः कस्य स्वित् धनम् = तूं कोणाचें हि धन हरण करण्याची इच्छा करूं नकोस, हा समाजशील मानवाच्या समाजांतील धारणेकडे पाहून त्याला बंधनकारक असा समाजाचा आद्य यम म्हणजे कायद्याचा दंडक सांगितला. असे हे दुसऱ्या ओळींतील दोन पाद म्हणजे एक विधिस्वरूप नियमपर व एक निषेधस्वरूप यमपर अशीं दोन वाक्यें आहेत. त्यांत एका दृष्टीनें यम प्रधान आणि नियम गौण, तर दुसऱ्या दृष्टीनें नियम प्रधान आणि यम गौण दिसणार आहेत. यमानें मनुष्याला पशुभावांतून मानवभाव येतो तर नियमानें मानवभावांतून देवभाव प्राप्त होतो. हें च ईशाचें ईशत्व होय. म्हणून च येथें नियम प्रथम सांगितला आणि यमाचें मागून कथन केलें. यम हा निश्चयानें निषेधक (Negative) स्वरूपाचा अकरणरूप असल्याकारणानें त्याला समाजांत राजसत्तेचा पाठिंबा असतो; तर नियम हा मुख्यतः विधायक (Positive) स्वरूपाचा करणरूप असल्याकारणानें त्याला प्रथमपासून च धर्माचें योग्य पाठबळ मिळतें. यमाला केव्हां च स्वतंत्र फलादेश नसतो पण नियम मात्र सदैव फलान्वित असतो. म्हणून योगशास्त्रांत यम हा सामष्टिक स्वरूपाचा जाति, देश, काल, समय यांहीं अनवच्छिन्न असा सार्वभौम महाव्रत म्हटला आहे; तर उलट नियम हा शुद्ध वैयष्टिक स्वरूपाचा जाति, देश, काल, समय यांनीं पूर्णपणें बांधलेला व्यक्तिव्यक्तींचा विशिष्ट व्रताचार सांगितला आहे. यम पाळल्यानें व्यक्तीला समाजांत केवळ सुरक्षितता येते तर नियमप्रति-

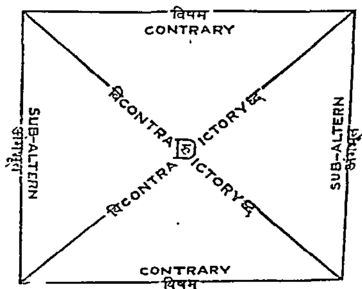
पालनानें तिला इष्टफलप्राप्ति होऊन अंतिम ईशसिद्धि घडते. म्हणून 'त्यक्तेन भुंजीथाः' हा नियम सर्व च मनुष्यमात्रांना मानवेल आणि पेलेल असा नाहीं तर तो उच्चोच्च मानवांना उच्चोच्च पदप्राप्ति करून देणारा मार्ग आहे. उलट 'मा गृधः कस्य स्वित् धनम्' हा यम सर्व मानवांना निरपवाद बंधनकारक आहे. इतका कीं जर तो मोडला तर राजशासनाखालीं त्या अपराधाला गुन्हा म्हणून शासन आहे. आतां कोणी शंकराचार्यांच्या भाष्यांत 'स्वित्' या पदाला जो वैकल्पिक अर्थ दिला आहे त्याला अनुसरून (१) मा गृधः, व (२) कस्य स्वित् धनम् ?—अशीं दोन वाक्यें करतात. पण त्यांत कांहीं अर्थ नाहीं. शंकराचार्यांनीं मूळ आपल्या मुख्यार्थाकरितां 'स्वित्' हा निपात 'अनर्थक' म्हणजे अर्थशून्य ठरविला आणि नंतर त्याला दुसरा एक आक्षेपात्मक अर्थ आहे असें सांगितलें. त्या अर्थाप्रमाणें त्या निपातानें 'कस्य धनम् ?' यावर असा आक्षेप घेतला कीं धन कोणाचें असणार ? कोणाचें नाहीं. कारण सर्व आत्मरूप आहे, सर्व आत्म्याचें आहे, सर्व आत्मा एकमेव आहे. अशांतून कोण, कोणा-करितां, काय घेणार ? परंतु 'स्वित्' हा निपात जसा आक्षेपात्मक आहे तसा च निश्चयात्मक हि म्हणतां येणार आहे. त्याचा अर्थ 'रे खरोखर' (Indeed) असा आहे. या अर्थाला धरून 'मा गृधः कस्य स्वित् धनम्' हा संपूर्ण पाद एक च एक यमस्वरूपाचें वाक्य आहे. त्यांत जी आज्ञा (Injunction) आहे ती निरपेक्ष (Absolute) आहे. उलट 'त्यक्तेन भुंजीथाः' या नियमस्वरूपी वाक्यांतील आज्ञा केवळ सापेक्ष (Relative) आहे. या दोन्ही आज्ञांच्या यथायोग्य परिपालनांत राजा आणि देव या दोघांना सारखा च संतोष होतो आणि मनुष्याची समाजांत धृति राहून उन्नति घडते. अर्थात् त्याला मीमांस-कांनीं म्हटल्याप्रमाणें स्वर्गाचें फल मिळतें म्हणजे उच्च सुखाची प्राप्ति होते.

अशा या दोन विधिनिषेधरूप यमनियमांच्या वाक्यांत दोन द्वंद्वें आहेत. त्यांचा परस्परांशीं संबंध पुढील विरुद्धप्रतिपक्षीभावदर्शक चतुष्कोणांत चांगला दृष्टोत्पत्तीस येऊन त्यावरून 'त्यक्तेन' या पदाची सार्थकता उत्तम पटणार आहे.

विरुद्ध-प्रतिपक्षी-भावदर्शक चतुष्कोण
Square of Oppositions

Voluntary ऐच्छिक
Objective परनिष्ठ
देणें

Voluntary ऐच्छिक
Subjective आत्मनिष्ठ
भोगणें



त्यागणें
Voluntary or Involuntary
ऐच्छिक वा अनैच्छिक
Subjective आत्मनिष्ठ

घेणें
Voluntary or Involuntary
ऐच्छिक वा अनैच्छिक
Objectve परनिष्ठ

येथें देणें विरुद्ध घेणें किंवा दान विरुद्ध प्रतिग्रह हें एक द्वंद्व व भोगणें विरुद्ध त्यागणें किंवा खाणें विरुद्ध टाकणें हें दुसरें द्वंद्व अशीं

दोन द्वंद्वें आहेत. दोहोंत द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें पूर्णपणें विरुद्धप्रतिपक्षी भाव (Contradiction) आहे. त्यांतील देणें आणि भोगणें हीं कर्मे केवळ व्यक्तीच्या स्वेच्छेनें घडणारीं असून त्यांत विरुद्धभाव नाहीं पण विषमभाव (Contrariness) आहे. तसें च घेणें आणि त्यागणें यांत हि विरुद्धभाव नसून-विषमभाव आहे. पण हीं कर्मे स्वेच्छतः वा अनिच्छतः दोन्ही प्रकारें घडणारीं आहेत. पुनः देणें विरुद्ध घेणें हें द्वंद्व दुसऱ्या व्यक्तीवर अवलंबून असल्याकारणानें केवळ परैकनिष्ठ (Objective) आहे, तर उलट भोगणें विरुद्ध त्यागणें हें शुद्ध आत्मैकनिष्ठ (Subjective) आहे. अशा दोन द्वंद्वांतील देणें या कोटीच्या पोटांत त्यागणें ही कोटी अंतर्भाव पावत आहे म्हणून तिला अंगभूत (Subaltern) म्हटली आहे व त्यांत देणें ही कोटी परनिष्ठ व त्यागणें ही आत्मनिष्ठ आहे. तथापि देणें ही शुद्ध ऐच्छिक व त्यागणें ही ऐच्छिक वा अनैच्छिक उभयविध असल्याकारणानें तिची व्याप्ति अधिक आहे. असा च प्रकार घेणें व भोगणें या दोन कोटींच्याबद्दल आहे. घेण्याच्या पोटांत भोगणें आहे म्हणून तें अंगभूत आहे.पण घेणें हें परनिष्ठ आहे तर भोगणें आत्मनिष्ठ आहे. तथापि घेणें हें ऐच्छिक व अनैच्छिक असें उभयविध असल्याकारणानें त्याची व्याप्ति भोगणें या कोटीपेक्षां स्वाभाविकरीत्या च अधिक आहे. अर्थात् येथें सदर मंत्रांत 'मा गृधः कस्य स्वित् धनम्'=दुसऱ्याचें कोणाचें हि धन बळकावूं नको-या यमवाक्यांत साक्षात् दुसऱ्याशीं संबंध येत असल्यामुळें ती सर्वतोपरि निषेधक स्वरूपाची निरपेक्ष अज्ञापक वाणी (Absolute injunction) आहे. तर 'त्यक्तेन भुंजीथाः'=स्वतः श्रमानें मिळविल्यापैकीं अंशतः त्यागून बाकीच्याचा सुखानें उपभोग घे-या नियमवाक्यांत केवळ स्वतःचा स्वतःशीं च संबंध असल्यामुळें ती विधायक स्वरूपाची सापेक्ष अनुज्ञा (Relative injunction) आहे. यमाला

पाठिंबा कायद्याचा व राजदंडाचा आहे, तर नियमाला उच्च धर्माचा आणि देवकृपेचा आहे. दानाचें कार्य परोपकार. तो निकृष्टांच्या तृप्त्यर्थ असतो. त्यागाचें कार्य आत्मकल्याण. तें प्रकृष्टांच्या प्रीत्यर्थ घडून येतें. दान हें कारणरूप असून संगतिकरणाला पोषक होतें म्हणू त्यांत मध्यसिद्धि असतें. तर त्याग हा अकारणरूप असून स्वात्ममोक्षाला साधक होतो म्हणून त्यांत कैवल्यसिद्धि घडते. दानांत आत्यंतिक सुखाची प्राप्ति होते. त्यागांत शांतीचें परमपद मिळवितां येतें. असा दान आणि त्याग यांत भेद आहे. दान हें मुख्यतः मोठे लहानांकरितां, श्रेष्ठ कनिष्ठांकरितां, श्रीमान् दरिद्यांकरितां, बलवान् दुर्बलांकरितां, देव मानवांकरितां करितात. येथें दाता बली असतो म्हणून याचक वामन होतो. म्हणून च वेदांनीं मानवाला देव होण्याकरितां जो यज्ञ सांगितला आहे त्यांत देवापुढें त्यागबुद्धि आणि मानवापुढें दानबुद्धि दिसून येणारी आहे. कारण यज्ञकर्मांत देवाला जो हवि अर्पण करावयाचा तो त्याग होतो आणि ऋत्विजांना जी दक्षिणा द्यावयाची तें दान घडतें. असे दान आणि त्याग हे एका च यज्ञकर्मांत अन्तर्भाव पावतात. किंबहुना दानाचे पोटांत त्याग राहून शिवाय तो यज्ञ आणि दान यांच्या समवेत गीतेनें जें तप सांगितलें आहे त्या तपाला जाऊन मिळतो. म्हणजे त्यागांत च उत्तम तपश्चर्या घडते. झरथुष्ट्री धर्मांतील गायत्रीतुल्य जो 'अहुनवइर्य' मंत्र त्यांतील शेवटचा तिसरा पाद मानवाच्या दानाला धरून आहे व अशा दानशील मानवाला च ईशाचें ईशत्व प्राप्त होतें म्हणून पूर्वी एकवार सांगण्यांत आलें च आहे. 'ख्शथ्रेम चा अहुराइ आ यीम् द्रिगुब्यो ददत् वास्तारेम'=जो दुर्बलांना आश्रय देतो त्याला च अहुराचें ख्शथ्र म्हणजे देवाचें तेज प्राप्त होतें.

पतंजलीच्या योगसूत्रांत जे पांच यम आणि पांच नियम आहेत त्यांतील पंचनियमांत पहिले दोन शौच आणि संतोष हे सर्वसामान्य

असून पुढील तीन 'तपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि' हे क्रियायोग म्हटले आहेत. योगशास्त्रांतील हे तिन्ही क्रियायोग वैयधिक मार्गावर आहेत हें निराळें सांगावयास नको च. त्यांना समांतर सामधिक मार्गावरील मीमांसकीय क्रियायोग यज्ञ, दान आणि तप हे तीन आहेत. यांचें सविस्तर विवरण मागें होऊन गेलें च आहे. यमाचें रूप असें आहे कीं त्याच्या प्रतिपालनांत कांहीं विशिष्ट फलप्राप्ति नाहीं. परंतु तो मोडला गेला तर त्याला प्रायश्चित्त मात्र आहे. उलट नियम मोडला गेला तर त्याला प्रायश्चित्त नाहीं. पण प्रतिपाळण्यांत आला तर व्यक्तीच्या कामनेप्रमाणें त्याला विशिष्ट फलप्राप्ति आहे. अर्थात् जेव्हां यमाला कांहीं फळ जोडावयाचें असतें तेव्हां त्याचा नियम घनविणें प्राप्त होतें. योगशास्त्रानें असे यमांचे नियम घनविण्याकरितां जी युक्ति योजिली आहे तींत प्रथम त्यांचे 'वितर्क' सांगितले, नंतर त्या वितर्कांचे अगदीं विरुद्ध ध्रुवकोटीवरील प्रतिपक्ष घेऊन त्यांच्या भावना कराव्या म्हटलें, आणि शेवटीं त्या प्रतिपक्षांचे ठायीं नियम कल्पून त्यांचीं निरनिराळीं फळें कथन केलीं. तीं येणेंप्रमाणें:—

यम	वितर्क	प्रतिपक्षभावना	फल
१. अहिंसा	हिंसा	अहिंसा	वैरत्यागः
२. सत्य = अनानृत	अनृत	सत्य = अनानृत	क्रियाफलाश्रयत्वम्
३. अस्तेय	स्तेयत्व	अस्तेय	रत्नोपस्थानम्
४. ब्रह्मचर्य = अव्यभिचार	स्वैराचार	ब्रह्मचर्य=इंद्रियदमन	वीर्यलाभः
५. अपरिग्रह	परापहार	अपरिग्रह=अकिंचन	जन्मकथतासंबोधः

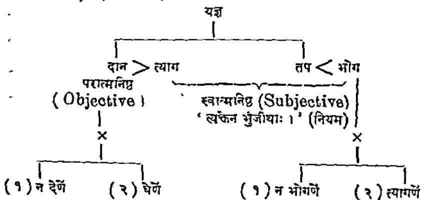
येथें पांच यम आणि त्यांच्या वितर्कांचे प्रतिपक्ष हे जरी वर वर एक दिसले तरी त्यांत भेद आहे. वितर्कांचा निषेध तो यम आणि विरुद्धप्रतिपक्षीभावना तो नियम. म्हणजे भगवद्गीतेच्या भाषेंत वितर्क

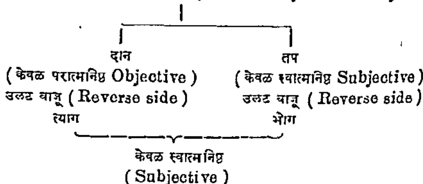
हें विकर्म, प्रतिपक्ष हें अकर्म आणि मूळ यम हें नियतकर्म होय. असें नियतकर्म 'यज्ञार्थकर्म' असल्यामुळें मीमांसकांनीं एका यज्ञाला च प्राधान्य देऊन त्यांत यम आणि नियम दोन्ही एकत्र गोंवून दिले. परंतु त्या करितां त्यांना द्वंद्वाचा आश्रय करणें भाग पडलें. अर्थात् यज्ञ म्हणजे एकांतिक हिंसा नाहीं किंवा एकांतिक अहिंसा नाहीं, तर युक्त हिंसा आणि युक्त अहिंसा होय. म्हणून च जगताचें प्रवर्तित चक्र चालविणाऱ्या ईशस्वरूप भगवंतांनीं गीतेंत 'अधियज्ञोऽहमेवात्र' या प्रकारें आपणास अधियज्ञ म्हणवून घेतलें तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. असा यज्ञ आतां जसा नियम आहे तसा च यम हि आहे. तो सर्वसाधारणरीत्या बंधनकारक म्हटला कीं यम झाला व त्याला जोडून प्रायश्चित्त आलें. उदाहरणार्थ, उपनयनोत्तर द्विजानें 'अहरहः संध्यामुपासीत' = रोजच्या रोज संध्योपासना करावी, हें विधिवाक्य धर्माज्ञेखालीं कांहीं मर्यादेंत यमस्वरूप च आहे. म्हणून तें मोडलें कीं त्याला प्रायश्चित्त आहे. हें च काय पण श्रौतस्मार्तकर्मांत कोठें दोष घडला व अपराध झाला कीं त्याला जें प्रायश्चित्त सांगण्यांत येतें तें या च एका नियमानें होय. भगवद्गीतेनें असे यमस्वरूप नियम तीन सांगितले आहेत. ते यज्ञ, दान, आणि तप हे होत. या यज्ञदानतपःकर्माबद्दल भगवंतांचा येवढा कटाक्ष आहे कीं कोणा हि देहभृताला कर्माचा निःशेष त्याग करणें केव्हां हि शक्य नाहीं—'न हि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः'—या सर्वमान्य तत्वाकडे दुर्लक्ष करून जे कोणी शहाणे सर्व च कर्में दोषवत् मानतात व त्याज्य समजतात—'त्याज्यं दोषवदित्येके कर्म प्राहुर्मनीषिणः'—त्या 'मनीषि' संज्ञित संन्याशी वेदांत्यांना सुद्धां हीं तीन कर्में पावन करणारीं असल्याकारणानें—'यज्ञोदानंतपश्चैव पावनानि मनीषिणाम्'—केव्हां हि त्याज्य नाहींत तर सदैव कार्य आहेत,—'यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कार्यमेव

तत्'—मात्र त्यांत कर्त्यानें आसक्त न राहतां व त्यांतील फलांची इच्छा न धरतां केवळ कर्तव्य म्हणून च हीं सर्व कर्में आचरलीं पाहिजेत—'एतान्यपि तु कर्माणि संगं त्यक्त्वा फलानि च। कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चितं मतमुत्तमम्'—असें त्यांनीं आपलें निश्चित व उत्तम मत पार्थाजवळ स्पष्टपणें व्यक्त केलें आहे. याचें कारण उघड आहे. तें हें कीं, नियतकर्माचा संन्यास कोणाला केव्हां हि उचित नाहीं—'नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते।' व नियतकर्म हें यज्ञार्थ कर्म असतें. आतां वैदिक चातुर्वर्ण्यांत यज्ञ, दान आणि तप हीं तीन कर्में मुख्यतः पहिल्या तीन स्वतंत्र बल धारण करणाऱ्या वर्णांना च अनुलक्षून आहेत हें उघड आहे. कारण चौथ्या शूद्रवर्णाला त्यांचें आचरण दुर्घट आहे. म्हणून शूद्राला त्यांचे ऐवजीं सोपी भक्ति सांगितली आहे. तथापि भक्ति झाली तरी ती तपांत मोडणारी व दानांत बसणारी म्हणजे पर्यायानें यज्ञांत च समावेश पावणारी आहे. अशा यज्ञदानतपत्रयींचा गीतेंत अध्याय १७ मध्यें श्लोक ११ पासून २२ पर्यंत १२ श्लोकांत मिळून पूर्ण आविष्कार झाला आहे. त्यांत त्यांचे सात्त्विक, राजस व तामस असे तीन तीन गुण कथन करून शिवाय तपाचे कायावाङ्मनांना धरून आणखी तीन भेद सांगितले आहेत व अध्यायाचे शेवटीं दोन श्लोकांत सत्कर्म कोणतें आणि असत्कर्म कोणतें तें या त्रयीवर च ठरविलें आहे. आतां योगशास्त्रानें जसे आपल्या कारणापुरते अहिंसादि पंचयमांचे नियम करून त्यांचीं फलें सांगितलीं तसे च धर्मशास्त्रानें हि आपल्या कारणापुरते यज्ञदानतपादि नियमांचे यम करून त्यांना प्रायश्चित्तें सांगितलीं तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. मीमांसकांच्या मतें अशा यज्ञदानतपांत मुख्य एक यज्ञ च आहे, बाकी दोन त्या यज्ञाच्या पोटांत मोडणारे आहेत. ते येणेंप्रमाणें:—

उदाहरणार्थ, वेळीं अवेळीं अग्निहोत्रादि वैदिक कर्मांची निंदा करून एपगात्याग बोलणाऱ्या संन्याशाग्रुवांनीं धर्मपीठें स्थापावीं व त्यांतील सर्व राजविलासी भोग भोगावे हें विकर्म होय. दानाची दुसरी भावस्वरूपाची प्रतिपक्षी कोटी म्हणजे परिग्रह होय. म्हणून अशा परिग्रहाच्या निषेधावर यमाची उभारणी व्हावी—'मा गृधः कस्य स्वित् धनम्'—व त्यागाच्या क्रियेवर नियमाची व्हावी 'त्यक्तेन भुंजीयाः' हें योग्य च आहे.

जसें दान तसें च तप. तें हि यज्ञरूप च आहे. परंतु त्याची सिद्धि दानांतून नाहीं तर त्यागांतून आहे. त्याग हें एक प्रकारचें तप च होय. अशा तपाची उलट बाजू (Reverse side) भोग ही आहे. तथापि भोग हा तपाचा विरुद्धप्रतिपक्षी नाहीं, तर त्यागाचा आहे दानाचे विरुद्धप्रतिपक्षी अदान आणि परिग्रह म्हटले तर भोगाचे प्रतिपक्षी अभोग आणि त्याग हे होत. असे हे यज्ञाला धरून दान, तप, त्याग, आणि भोग यांचे संबंध आहेत ते पुढील वंशक्रमावरून चांगले लक्षांत येतील. त्यांत > < हीं चिन्हें उलटबाजू (Reverse side) दर्शक आहेत, व × × हीं चिन्हें विरुद्धप्रतिपक्षीभाव (Contradictory) दर्शक आहेत.

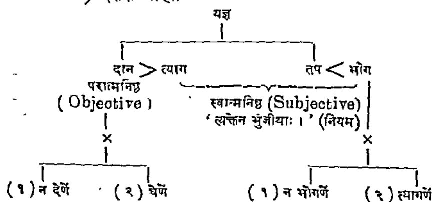




दान हें परात्मनिष्ठ आहे. कारण त्यांत आपल्या पलीकडे दुसऱ्यांचा संबंध येतो. त्याची उलट बाजू त्याग होय. तो शुद्ध आत्मनिष्ठ असतो. असा त्याग दानाच्या पोटांत राहतो. म्हणजे जेथें दान घडलें तेथें त्याग आला च. परंतु तो केवळ दानापुरता च असतो असें नाहीं तर त्याची व्याप्ति अधिक आहे. दानांतील त्याग केवळ स्वेच्छापूर्वक असतो. त्याच्या बाहेरील त्याग अस्वेच्छापूर्वक हि असूं शकतो. म्हणून त्याग ही कोटी दानाला विरुद्ध प्रतिपक्षी होणार नाहीं. दानाची खरी विरुद्ध प्रतिपक्षी (Contradictory) कोटी म्हणजे (१) अभावरूपानें अदान = न देणें, व (२) भावरूपानें परिग्रह= घेणें, ही होय. माग विरुद्धप्रतिपक्षीभावदर्शक जो चतुष्कोण दिला आहे त्यांत केवळ 'घेणें' ही भावकोटी दर्शविली आहे, 'न देणें' ही अभावकोटी दर्शविली नाहीं. यज्ञ शब्दाचा मूळ धात्वर्थ दान असा आहे (यज् = देणें). त्याग हा एका दृष्टीनें अभावरूप दिसला तर दुसऱ्या दृष्टीनें भावरूप दिसणार आहे. म्हणून अदान म्हणजे त्याग नव्हे. अदान हें शुद्ध अकर्म आहे. परंतु त्याग हें कर्म आहे आणि अकर्म हि आहे. म्हणून तें कचित् विकर्म हि होण्याचा संभव आहे.

उदाहरणार्थ, वेळीं अवेळीं अग्निहोत्रादि वैदिक कर्मांची निंदा करून एषणात्याग बोलणाऱ्या संन्याशीबुवांनीं धर्मपीठें स्थापावीं व त्यांतील सर्व राजविलासी भोग भोगावे हें विकर्म होय. दानाची दुसरी भावस्वरूपाची प्रतिपक्षी कोटी म्हणजे परिग्रह होय. म्हणून अशा परिग्रहाच्या निषेधावर यमाची उभारणी व्हावी—'मा गृधः कस्य स्वित् धनम्'—व त्यागाच्या क्रियेवर नियमाची व्हावी 'त्यक्तेन भुंजीथाः' हें योग्य च आहे.

जसें दान तसें च तप. तें हि यज्ञरूप च आहे. परंतु त्याची सिद्धि दानांतून नाहीं तर त्यागांतून आहे. त्याग हें एक प्रकारचें तप च होय. अशा तपाची उलट बाजू (Reverse side) भोग ही आहे. तथापि भोग हा तपाचा विरुद्धप्रतिपक्षी नाहीं, तर त्यागाचा आहे दानाचे विरुद्धप्रतिपक्षी अदान आणि परिग्रह म्हटले तर भोगाचे प्रतिपक्षी अभोग आणि त्याग हे होत. असे हे यज्ञाला धरून दान, तप, त्याग, आणि भोग यांचे संबंध आहेत ते पुढील वंशक्रमावरून चांगले लक्षांत येतील. त्यांत > < हीं चिन्हें उलटबाजू (Reverse side) दर्शक आहेत, व × × हीं चिन्हें विरुद्धप्रतिपक्षीभाव (Contradictory) दर्शक आहेत.



- (१) न देणें
  - (१) न दिलेलें न भोगणें
  - (२) न दिलेलें भोगणें
- (२) घेणें
  - (१) न्यायानें दिलेलें स्वीकारणें = प्रतिग्रह
  - (२) अन्यायानें लुबाडणें = परिग्रह
    - (१) चोरी करून घेणें स्तेयत्व
    - (२) विश्वासघात वगैरे करून घेणें परिग्रह
- (१) न भोगणें
  - (१) न भोगलेलें न त्यागणें
  - (२) न भोगलेलें त्यागणें
- (२) त्यागणें
  - (१) स्वेच्छतः दानानें त्यागणें
  - (२) अस्वेच्छतः जुलमानें त्यागणें

'मा गृधः कस्य स्वित् धनम्' (अपरिग्रहाचा यम)

येथें दान हें परात्मनिष्ठ म्हणजे दुसऱ्यावर अवलंबून आहे तर त्याग, तप आणि भोग हे तीन स्वात्मनिष्ठ म्हणजे स्वतःचे स्वतःवर अवलंबून आहेत. त्यांत त्याग हीं दानाची उलटी बाजू आहे तर तप ही भोगाची उलटी बाजू आहे. भोग नसणें हें च तप होय. अशा तपांत जी बलसिद्धि घडते ती च पुढील उच्चोच्च सुखांच्या भोगाला कारणीभूत होते. अशा क्रियास्वरूप (Active) दानाच्या बाजूकडील अक्रिय (Passive) त्याग व अक्रिय तपाच्या बाजूकडील क्रियास्वरूप भोग यांना धरून 'त्यक्तेन भुंजीथाः' या नियमवाक्याची सिद्धि आहे. अक्रियस्वरूपाचा त्याग हा मनुष्याला पशुभावांतून वर मानवभावांत चढवितो तर क्रियास्वरूप दान हें मानवाला उच्च ईश-पदाची प्राप्ति करून देतें. यावरून साहजिक च त्यागाची वृत्ति अगोदर व दानाची नंतर ठरते. तसें च अक्रियस्वरूपाचें तप हें बलाचा संचय करतें तर क्रियास्वरूप भोग हा त्या बलाचा पूर्ण उपयोग करून घेतो. म्हणून च ईशत्व हें जर बलाचें लक्षण मानलें तर तें तपांत सिद्ध होणार आहे व तप हें त्यागांत घडून येणार आहे. अर्थात् ईशसिद्धीकरितां 'त्यक्तेन भुंजीथाः' हा च नियम सर्वथैव युक्त आहे.

पुनः दानाच्या विरुद्धप्रतिपक्षी (Contradictory) कोटी दोन आहेत—(१) न देणें, ही अभावरूप कोटी; व (२) घेणें, ही भावरूप कोटी. त्या च प्रमाणें भोगाच्या हि विरुद्धप्रतिपक्षी कोटी दोन आहेत—(१) अभावरूप न भोगणें, व (२) भावरूप त्यागणें. शिवाय न देण्याच्या मार्गें एक तर स्वतः भोगणें येतें, किंवा न भोगणें येतें. न देतां भोगणें ही नचि पशुतुल्य मानवाची कोटी आहे. न देतां न भोगणें ही कंजूष मनुष्याची त्याहून खालची पायरी आहे. तसें च घेण्याच्या मार्गें (१) दत्तस्वीकरण येईल, किंवा (२) अदत्त परापहरण येईल. दुसऱ्यानें स्वखुशीनें दिलेल्या दानाचा स्वीकार करण्यांत कसला च अन्याय नाहीं. त्याला 'प्रतिग्रह' ही संज्ञा आहे व तो त्रैवर्णिकांतील उच्च ब्राह्मणाच्या वृत्तीचा एक मार्ग सांगितला आहे. कारण ब्राह्मणाला आपली वृत्ति चालविण्याला क्षत्रियाप्रमाणें युद्धक्षेत्रांत स्थान नाहीं किंवा वैश्याप्रमाणें व्यापारक्षेत्रांत नाहीं. तर त्याला अध्यापन = दुसऱ्याला विद्यादान करणें, याजन = दुसऱ्याचें यज्ञकर्म चालविणें, व प्रतिग्रह = दुसऱ्यानें दिलेलें दान स्वीकारणें, हे तीन च मार्ग शास्त्रानें विहित आहेत; व त्यांत प्रत्येक पुढील मागल्यापेक्षां योग्यतेनें कमी प्रतीचा आहे. त्यायोगें प्रतिग्रह झाला तरी तो मोठासा स्पृहणीय आहे असें नाहीं. तथापि ज्याअर्थीं दान हें सर्व च त्रैवर्णिकांच्या धर्ममार्गांत प्रतिष्ठित आहे त्याअर्थीं त्याचा स्वीकार श्रेष्ठ ब्राह्मणाला हि लावून दिला तर त्यांत कांहीं गैर नाहीं. परंतु अन्यायानें दुसऱ्याचें लुबाडून घेणें हा मात्र राजदंडाला पात्र असा केवळ गुन्हा च नाहीं तर देवशासनाला योग्य असें महान् पाप आहे. अशा परापहाराला च येथें 'परिग्रह' ही संज्ञा आहे व तो दोन प्रकारें घडून येणारा आहे—(१) चोरी करून, व (२) विश्वासघातादि करून. चोरी करून जें लुबाडिलें जातें तें 'स्तेयत्व' या सदराखालीं येतें.

त्याला अनुलक्षून 'अस्तेय' हा यम आहे. तर विश्वासघातानें वगैरे जें लुबाडण्यांत येतें तो खरा 'परिग्रह' होतो. अशा परिग्रहाला अनुलक्षून 'अपरिग्रह' हा पांचवा यम आहे. अर्थात् परिग्रह हा स्तेयलापेक्षां हि निंद्य असल्याकारणानें अपरिग्रहाचा यम अस्तेयापेक्षां अधिक कठोर दिसावा यांत नवल नाहीं. अस्तेय म्हणजे चोरी न करणें इतकें च. पण अपरिग्रह म्हणजे दुसऱ्यानें दिलें तरी न घेणें. म्हणून एका बाजूनें दानाच्या पलीकडे 'त्याग' व दुसऱ्या बाजूनें तपाच्या पलीकडे 'अपरिग्रह' या दोन टोंकांना धरून येथें (१) 'त्यक्तेन भुंजीथाः।' व (२) 'मा गृधः कस्य स्वित् धनम्।' असे जे यमनियम सांगितले आहेत ते अत्यंत सयुक्तिक आहेत यांत कांहीं संशय नाहीं. कारण त्यांत यज्ञाचा पूर्ण समावेश होऊन मानवाची धृति आणि उन्नति पूर्णतेला जावी अशी सर्वतोपरि योजना आहे.

आतां देणें विरुद्ध घेणें हें एक द्वंद्व, आणि त्यागणें विरुद्ध भोगणें हें दुसरें द्वंद्व या दोन द्वंद्वांतील वर दर्शविलेले सर्व पर्याय लक्षांत घेतां त्यांतून मानवव्यवहारांत पुढील प्रमाणें आठ वृत्ति उत्पन्न होतातः—

(१) दुसऱ्याचें धन विश्वासघातानें बळकावून अत्यागपूर्वक भोगणें.
(२) दुसऱ्याचें धन विश्वासघातानें बळकावून त्यागपूर्वक भोगणें.
(३) दुसऱ्याच्या धनाची चोरी करून अत्यागपूर्वक भोगणें.
(४) दुसऱ्याच्या धनाची चोरी करून त्यागपूर्वक भोगणें.
(५) दुसऱ्यानें दिलेलें दान घेऊन अत्यागपूर्वक भोगणें.
(६) दुसऱ्यानें दिलेलें दान घेऊन त्यागपूर्वक भोगणें.
(७) आपण स्वतः श्रमानें मिळविलेलें अत्यागपूर्वक भोगणें.
(८) आपण स्वतः श्रमानें मिळविलेलें त्यागपूर्वक भोगणें.

येथें परिग्रहाला धरून तीन पर्याय, भोगाला धरून दोन, व स्वकष्टार्जित मिळकतीला धरून एक असे निरनिराळे सहा पर्याय दिसून येणार आहेत. परिग्रहाला धरून (१) दुसऱ्याचें धन विश्वासघात करून ळकावण, (२) दुसऱ्याचें धन चोरी करून लुटणें,—हे दोन साक्षात् परिग्रह होत, व (३) दुसऱ्यानें स्वेच्छतः दिलेलें दान स्वीकारणें,—हा प्रतिग्रह होय; असे हे तीन परिग्रहपर्याय आहेत. तर भोगाला धरून (१) अत्यागपूर्वक भोगणें, व (२) त्यागपूर्वक भोगणें, असे दोन आहेत. व स्वकष्टार्जित मिळकतीला धरून तेवढा च एक पर्याय आहे. यांत दुसऱ्यानें स्वेच्छतः दिलेलें दान स्वीकारण्यांत कांहीं अपराध नाहीं पण दुसऱ्याचें धन विश्वासघातानें वा चोरीनें लुबाडण्यांत स्पष्ट गुन्हा आहे. तसें च अत्यागपूर्वक भोगण्यांत कसलें च पाप नाहीं पण त्यागपूर्वक भोगण्यांत साक्षात् पुण्य आहे. म्हणून येथें वरील आठ पर्यायांत पहिला पर्याय 'दुसऱ्याचें धन विश्वासघातानें बळकावून अत्यागपूर्वक भोगणें' या सारखा दुसरा महान् अपराध नाहीं आणि पातक हि नाहीं. हा पूर्णपणें अधर्म आहे, अन्याय आहे, अनीति आहे. ही वृत्ति सर्वांत नीचतम आहे—चोरी करून अत्यागपूर्वक भोगण्याच्या पशुवृत्तीपेक्षां हि नीच आहे; कारण पशूंच्या ठायीं विश्वासघाताची वृत्ति नाहीं. ती एका बुद्धिवान् मानवप्राण्याच्या च ठायीं आहे. याला च परिग्रह म्हणतात. म्हणून त्याला पूर्ण निर्बंध घालणारा अपरिग्रहाचा यम सांगणें भाग पडतें. तो येथें 'मा गृधः कस्य स्वित् धनम्' यांत सांगितला.

आतां दुसऱ्याच्या धनाचा विश्वासघातानें वा चोरीनें अपहार करून तो अत्यागपूर्वक भोगण्यांत जितकें पाप आहे तितकें त्यागपूर्वक भोगण्यांत नाहीं. कारण मानव हा इतर प्राणिमात्राप्रमाणें केवळ स्वार्थी नाहीं तर अति लोभी आहे आणि त्या लोभांत च त्याचे हातून सर्व

पापें घडणारीं आहेत. म्हणून त्या पापाचें निरसन होण्याकरितां त्याचे ठायीं त्यागबुद्धि निपजणें जरूर आहे. कारण त्यागांत पुण्य आहे. तें पापाला तोलून धरतें व व्यक्तीचा पूर्ण अधःपात होऊं देत नाहीं. म्हणून भगवंतांनीं गीतेंत देवांनीं दिलेल्या पैकीं कांहीं भाग त्यांना परत न देतां म्हणजे त्यांच्याकरितां किंचित् हि स्वार्थत्याग न करतां 'यो भुंक्ते स्तेन एव सः' असें म्हटलें आहे व त्यावरून चोरीचें परिमार्जन त्यागानें—अर्थात् दानांतील त्यागानें—होतें असें दर्शविलें आहे. तथापि दुसऱ्याचें अन्यायानें बळकावण्यांत जो गुन्हा घडलेला असतो तो त्यागानें पूर्णपणें धुऊन जातो असें नाहीं. म्हणून च एकवेळ नियम प्रतिपाळला गेला नाहीं तरी हरकत नाहीं पण यमाचा प्रतिपाळ झाला च पाहिजे असें मनूनें म्हटलें आहे व त्याला जगांतील सर्व कायदेशास्त्रांचा पाठिंबा आहे. सारांश, कोणाच्या वित्ताचा अन्यायानें अपहार न करतां आपल्या श्रमानें मिळविणें व त्याचा पूर्णपणें उपभोग घेणें यांत कांहीं पाप नाहीं हें खरें, पण तें अत्यागपर उपभोगण्यांत श्रेष्ठ मानवता नाहीं. म्हणून पहिला सिद्धांत—'दिलें नाहींस तरी दुसऱ्याचें घेऊं नकोस' = नियम पाळला नाहींस तरी यम सोडूं नकोस. असें करण्यांत अधर्म नाहीं, पाप नाहीं. पण दुसरा सिद्धांत—'दुसऱ्याचें न लुबाडतां त्यागपूर्वक भोग.' यांत उच्च धर्माची सिद्धि आहे, पुण्याची प्राप्ति आहे.

या सर्व विवेचनावरून यज्ञ शब्दाचा प्रत्यक्ष अर्थ दान व अप्रत्यक्ष त्याग असें असतां येथें 'तेन इष्टेन' किंवा 'तेन दत्तेन' अशीं साक्षात् यज्ञ शब्दाला अनुलक्षून किंवा त्याच्या प्रत्यक्ष दानार्थाला अनुलक्षून पदें न योजतां 'तेन त्यक्तेन' अशीं त्या यज्ञाच्या अप्रत्यक्ष त्यागार्थाला अनुलक्षून पदें कां योजलीं याचें कारण तत्काळ लक्षांत येतें. येथें 'इष्टेन' किंवा 'दत्तेन' हीं पदें शास्त्रतः अयथार्थ ठरलीं

असतीं. कारण 'इष्टेन' हें पद घेतलें तर त्यांतून 'दत्तेन' वा 'त्यक्तेन' असे दोन विकल्प निघतील आणि संशय उत्पन्न होईल; व 'दत्तेन' हें पद घेतलें तर पुढील 'भुंजीयाः' या पदांतील भोग हा त्यागाला प्रतियोगी आहे, दानाला नाहीं, म्हणून त्यायोगें द्वंद्वाचा नियम बिघडेल. अर्थात् येथें 'तेन त्यक्तेन' या पाठांत वैकल्पिक यज्ञ व सक्रिय दान हे अर्थ बाजूला पडून भोगाला प्रतियोगी जो त्याग तेवढा च अर्थ मुख्यत्वानें प्रतीत होतो. मग असा त्याग कोणी, कशाचा व कशाकरितां करावयाचा? तर मनुष्यानें आपल्या जवळच्या सद्यःप्रिय वस्तूचा भविष्यकालीन अधिक प्रिय वस्तूच्या प्राप्त्यर्थ. हा च यज्ञ. यांत जसा एका बाजूनें त्याग आहे तसा दुसऱ्या बाजूनें भोग आहे. त्याग तत्काळ प्रिय वाटणाऱ्या वस्तूचा. भोग पुढें मिळणाऱ्या अधिक प्रियवस्तूचा. येथें जितक्या अंशानें त्याग तितक्या अंशानें भोग आहे हें उघड आहे. पुनः हा त्याग स्वेच्छतः दानकर्मांत घडणारा असल्याकारणानें पराला संतोषदायक आहे आणि म्हणून संगतिकरणाला उपकारक आहे. यज्ञ शब्दाचा दुसरा अर्थ संगतिकरण होय. असें संगतिकरण ब्रह्मसिद्धीला आवश्यक असतें. अर्थात् ब्रह्मसिद्धीला आवश्यक, संगतिकरणाला उपकारक, आणि पराला संतोषदायक असा त्याग येथें 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' या पादांतील 'त्यक्तेन' या पदांत जो दर्शविला आहे तो जसा तर्कशुद्ध आणि शास्त्रसिद्ध आहे तसा अत्यंत सयुक्तिक आहे यांत कांहीं शंका नाहीं.

शेवटीं या पादांत जें 'तेन' हें पद आहे तें मागें सांगितल्याप्रमाणें दर्शकसर्वनाम होईल किंवा संबंधीसर्वनाम हि होईल. शंकराचार्यांनीं तें दर्शकसर्वनाम घेऊन व त्याचें विशेषण करून जगताला लाविलें आहे. तथापि तें नामार्थानें ईशाला हि लावतां येईल. पण ईशाला लावून पुढें 'त्यक्तेन' हा पाठ नीट जमणार नाहीं. आतां तें

जगताला लावून त्यांतून शांकर अर्थ काढतां येईल हें खरें. पण त्यांतून दुसरा हि तद्विरुद्ध अर्थ निघेल हें मागें सांगितलें च आहे. त्यापेक्षां येथें तें पद संबंधीसर्वनाम घेणें च योग्य आहे. 'तेन' म्हटलें कीं त्याच्या मागें 'येन' आलें च. ज्याप्रमाणें 'तस्मात्' म्हटलें कीं 'यस्मात्' हि आलें च. मग जरी 'तेन' किंवा 'यस्मात्' हे शब्द एखाद्या कोशांत दाखल झाले नसले तरी हरकत नाहीं. अशा संबंधीसर्वनामावरून च पुढें 'तस्मात्' हा शब्द जसा स्वतंत्रपणें अव्यय झाला तसा च 'तेन' हा शब्द हि येथें अव्ययरूप पावला तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. (येन = ज्याअर्थी = ज्या कारणास्तव) 'ईशावास्यं इदं सर्वं यत्किं च जगत्यां जगत्' = जगतांत जें कांहीं हें सर्व जगत् आहे तें ईशानें घर करून राहण्यास योग्य आहे—म्हणजे ही सर्व ईशाची मत्ता आहे, त्याचें सुकृत आहे, 'तेन' = त्याअर्थी (अनेन कारणेन = अनेन हेतुना = तस्मात् = म्हणून = Therefore) 'त्यक्तेन भुंजीथाः' = हे मानवप्राण्या, तूं त्याग करून भोग घे. कारण ही सर्व ईशाची मालमत्ता असल्याकारणानें तूं जें कांहीं मिळविशील तें ईशाचें च असणार हें उघड आहे. तथापि त्याबद्दल तो तुझ्यावर रागावणार नाहीं. परंतु तूं त्या ईशाला त्याचें च घेतलेल्यापैकीं अंशमात्र अर्पण कर म्हणजे त्याच्या नांवानें किंचिन्मात्र त्याग कर आणि नंतर बाकीच्याचा उपभोग घे. म्हणजे तूं त्याच्या कृपेला पात्र होशील. नाहींतर 'तैर्दत्तानप्रदायैभ्यो यो भुंक्ते स्तेन एव सः' या न्यायानें तूं चोर ठरशील. त्याग करून भोग घेतलास तर अमृत प्राप्त करून घेशील म्हणजे ईशस्वरूपाला जाऊन मिळशील.

या प्रकारें सदर मंत्रांतील शेवटच्या दोन पादांत जे योगशास्त्रांतील यमनियमांना धरून मानवधारणेचे अत्यंत व्यापक अर्थ आहेत ते शंकराचार्यांनीं लक्षांत घेतले नाहींत किंवा त्यांच्या ते लक्षांत आले

नाहींत. म्हणून त्यांनीं या मंत्रांतून केवळ संन्यासधर्माला अनुलक्षून जे शुद्ध त्यागपर आकुंचित अर्थ काढले आहेत त्यांत शब्दांचें स्वारस्य जाऊन मंत्राचा सरळ अर्थ सुटला आहे. आणि एकदां पहिल्या च मंत्राचा अर्थ ओढाताणीनें केवळ ज्ञानी संन्याशाला अनुलक्षून त्यागपर केल्यानंतर पुढें ओघानें च दुसऱ्या व त्या पुढील सर्व च मंत्रांच अर्थ करतांना त्यांना अधिकाधिक वांकड्या मार्गांत शिरावें लागलें आहे. तें कसें तें पुढें प्रसंगाप्रसंगानें दृष्टोत्पत्तीस येणार आहे.

सारांश, 'तेन त्यक्तेन भुंजीथा मा गृधः कस्य स्विद्धनम्' यांत 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' हा मुख्य नियम सांगितला, व 'मा गृधः कस्य स्वित् धनम्' हा मुख्य यम सांगितला. आतां या दोन्ही यम-नियमांना धरून पुढील द्वितीय मंत्रांत मनुष्याला कर्म करण्याची स्पष्ट आज्ञा केली आहे.

मंत्र २ रा

कुर्वन्नेवेह कर्माणि
जिजीविषेच्छत १ (श्शत १) समाः।
एवं त्वयि (त्वं) नान्यथेतोऽस्ति (सि)
न कर्म लिप्यते नरे ॥ २ ॥

पद्पाठ

कुर्वन्। एव। इह। कर्माणि। जिजीविषेत्।
शतं। समाः। एवं। त्वयि। न। अन्यथा।
इतः। अस्ति। न। कर्म। लिप्यते। नरे ॥ २ ॥

अन्वय

इह कर्माणि कुर्वन् एव शतं समाः जिजीविषेत्।
एवं त्वयि नरे इतः अन्यथा न अस्ति। कर्म न लिप्यते।
इह = येथें, या भूलोकीं; या मृत्युलोकीं.
कर्माणि = कर्में; नियत कर्में; यज्ञार्थ कर्में; व्यष्टि व समष्टि या उभयतांचें धारण व पोषण करणारीं कर्में—जीं गीतेंत येणेंप्रमाणें स्पष्ट दर्शविलीं आहेतः—

'नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः।'
'यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबंधनः।' इ०.

कुर्वन् एव = करून च; निश्चयपूर्वक करून.

शतं समाः = शंभर वर्षें; सामान्यतः मनुष्याची आयुर्मर्यादा शंभर वर्षांची असते. ' शतायुर्वैपुरुषः ' असें वेदांनीं म्हटलें आहे. आणि त्याप्रमाणें मनुष्यानें इतकें आयुर्मान उत्तम रीतीनें पार पाडावें असें वारंवार सांगितलें आहे. जसें:—" जीवेम शरदः शतं, पश्येम शरदः शतं, बुध्येम शरदः शतं, पूषेम शरदः शतं, रोहेम शरदः शतं, भवेम शरदः शतं, भूयेम शरदः शतं। ", " शतं जीवेम शरदः सवीराः। " इत्यादि. येथें शरद् हा ऋतुवाचक शब्द समा म्हणजे वर्ष या अर्थी योजला आहे.

जिजीविषेत् = जिवंत राहण्याची इच्छा करावी; जगण्याची इच्छा करावी. ' जीव् ' या धातूचें हें तृतीय पुरुषी एकवचनी भविष्य-वर्तमानकाळी विध्यर्थी रूप आहे. अर्थात् या रूपानें व्यक्तीला साक्षात् क्रियेची आज्ञा केली नाहीं, तर केवळ अप्रत्यक्ष विधि दर्शविला आहे. त्यायोगें या रूपांतून व्यक्तीनें पाहिजे तर क्रिया करावी पाहिजे तर करूं नये असा विकल्पाचा ध्वनि निघत आहे.

इह कर्माणि कुर्वन् एव शतं समाः जिजीविषेत् = मनुष्यानें इह-लोकांत कर्में करून च शंभर वर्षें जगण्याची इच्छा करावी.

एवं = या प्रकारें; वर सांगितल्या प्रकारें.

त्वयि नरे = तूं नर असतां तुझ्या ठिकाणीं; तूं जो नर म्हणजे मनुष्य त्याच्या ठायीं.

इतः = याहून; या कर्माहून; कर्में केल्यापासून.

अन्यथा = निराळें; दुसरें कांहीं.

न अस्ति = असत नाहीं; नसतें. हें अस् धातूचें तृतीय पुरुषी एकवचनी वर्तमानकाळी रूप आहे.

कर्म न लिप्यते = कर्म लेपत नाहीं; कर्माचा लेप घडत नाहीं; कर्म अंगाला चिकटत नाहीं; कर्म अंगाला स्पर्श करून कांहीं नुकसान करीत नाहीं.

एवं त्वयि नरे इतः अन्यथा न अस्ति। कर्म न लिप्यते। = या प्रकारें तूं जो मनुष्य आहेस त्या तुझ्या ठायीं या कर्माहून निराळें दुसरें कांहीं असत नाहीं. हें कर्म तुला चिकटणार नाहीं. त्याचा तुला कांहीं उपसर्ग होणार नाहीं. तें तुला कोणत्या हि प्रकारें बाधक होणार नाहीं.

मंत्रार्थ

या लोकीं कर्में करून च शंभर वर्षें जगण्याची इच्छा करावी. या प्रकारचा तूं मानव असतांना याहून निराळें कांहीं असत नाहीं. कर्माचा लेप होत नाहीं.

सदर मंत्राचा हा पाठ हल्लींच्या सर्व हस्तलिखित पोथ्यांत वा छापील पुस्तकांत एक च आहे. इतकें च नाहीं तर वैदिक ब्राह्मणांच्या पठणांत हि तो असा च आहे. व त्या च अनुरोधानें त्याचा पदपाठ झालेला आहे. पण उवटाचार्यांनीं जो दुसरा पाठ सुचविला आहे तो विचार करण्यासारखा आहे. उवटाचार्य हे वेदान्ती आचार्य नाहींत, ते वैदिक मीमांसक आहेत. अर्थात् त्यांच्या पाठाला वैदिक संहितेंत तरी महत्त्व जास्त आहे. किंबहुना उवटाचार्यांचा पाठ हा मूळचा असून हल्लींचा प्रचलित पाठ कोणी तरी सहेतुक रीत्या बदललेला आहे असें म्हणण्यास जागा आहे. उवटाचार्यांचा जुना पण मागें पडलेला किंवा दडपून टाकण्यांत आलेला पाठ येणेंप्रमाणें:—

" कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेः शतं समाः ।
एवं त्वं नान्ययेतोऽसि न कर्म लिप्यते नरे ॥ "

या पाठाचा अर्थ अगदीं सरळ आहे,—' *या लोकीं कर्में करून च तूं शंभर वर्षें जगण्याची इच्छा करावी. या प्रकारचा च तूं आहेस. याहून निराळा नाहींस. मनुष्याचे ठायीं कर्माचा लेप होत नाहीं.*

आतां या दोन पाठांतील अर्थांत जो फरक आला आहे तो

कर्तृपद आणि क्रियापद यांत बदल केल्यानें होय. मूळ ' जिजीविषेः ' आणि ' असि ' हीं जीं क्रियापदाचीं रूपें होतीं तीं बदलून त्यांचे जागीं ' जिजीविषेत् ' आणि ' अस्ति ' हीं रूपें आणून बसविलीं. त्यायोगें छंदांत फारसा भंग झाला नाहीं. पण ' त्वं ' या मूळ पदाच्या जागीं ' त्वयि ' हें सप्तमीचें रूप बसविल्यानें मात्र एका पादांत एका अक्षरानें छंदोभंग घडून आला च. कारण हा मंत्र अनुष्टुभ छंदांत आहे. त्याचे चार पाद असून प्रत्येक पादांत आठ आठ अक्षरें असतात. अर्थात् येथें तिसऱ्या पादांत 'त्वं'च्या जागीं ' त्वयि ' आल्याबरोबर आठांच्या जागीं नऊ अक्षरें झालीं आणि छंदोभंग घडला. तथापि हा दोष येथें एका च मन्त्रापुरता असल्याकारणानें जरी गौण मानला तरी अर्थांतरांत जो दोष झाला आहे तो दुर्लक्ष करण्यासारखा नाहीं. खरें छंदोभंगाचें अक्षम्य उदाहरण पुढें च आहे. येथें ' जिजीविषेः ' हें जीव धातूचें द्वितीयपुरुषीं एकवचनीं भविष्यवर्तमानकाळीं रूप आहे. त्याचा अर्थ,–' तूं जिवंत राहण्याची इच्छा करावी. ' तें तुझें कर्तव्य आहे. हें रूप मागील मंत्रांतील ' भुंजीथाः ' या रूपासदृश आहे. तेथें हि ' भुंजीथाः ' या क्रियापदाचा अर्थ ' तूं भोग घ्यावा, तें तुझें कर्तव्य आहे ' असा च आहे. येथें ' भुंजीथाः ' आणि ' गृधः ' या दोन क्रियापदांच्या रूपांसंबंधीं विचार करतां दोन्हीं रूपें द्वितीयपुरुषीं एकवचनीं आहेत खरें. पण एक विध्यर्थी व दुसरें आज्ञार्थी आहे. याचें कारण उघड आहे. ' त्यक्तेन भुंजीथाः ' हें नियमवाक्य स्वात्मनिष्ठ विधायक स्वरूपाचें आहे. पण ' मा गृधः कस्य स्वित् धनम् ' हें यमवाक्य पराला अनुलक्षून निषेधक स्वरूपाचें आहे. अर्थात् विधीच्या नियमाला विध्यर्थी रूप योजणें व निषेधाच्या बंधनाला साक्षात् आज्ञार्थी रूपाचा उपयोग करणें हें व्याकरणाच्या व न्यायाच्या दृष्टीनें युक्त च आहे. ' मागृधः ' = तूं घेतां कामा नये. (Thou shalt

जुळत नाहीं, बाधक होते. मग आपल्या अर्थाशीं जुळतील असे मुळांत च फेरफार केले म्हणजे झालें. हे फेरफार अद्वैतवेदान्तानें केले आहेत हें निराळें सांगावयास नको च. कारण मूळचे श्रुतीचे अर्थ सदर वेदान्ताला सर्वतोपरि बाधक व्हावेत असे आहेत. या बद्दल जर कोणा एका व्यक्तीला जबाबदार धरावयाचें असेल तर ती व्यक्ति शंकराचार्य होय. जे आचार्य आपण वैदिक धर्माचे रक्षणकर्ते म्हणवितात ते श्रुतींत धडधडीत हस्तक्षेप करण्याचें धाडस करतात हा मोठा चमत्कार आहे. पण त्याहून हि अधिक चमत्कार हा कीं सर्व वैदिक लोक आज तागाईत त्यांचें हें धाडस डोळे मिटून चालूं देतात. वरील पाणिनीय शिक्षेंतील 'स वाग्वज्रो यजमानं हिनस्ति' या अभिशापाची सदर आचार्यांना किंचित् हि भीति वाटत नाहीं. ते बेधडक आपलें मत प्रस्थापित करण्याकरितां हें पातक करण्यास प्रवृत्त होतात आणि पुनः वर आपण वैदिक धर्माचे गुरु म्हणून मिरवितात. सदर उपनिषदांत अशी ही एक च ऋचा नाहीं कीं तींत हे आचार्य येवढ्या पुरता हस्तक्षेप करून राहिले. पुढें आणखी एक दुसरी ऋचा आहे कीं तींत यांनीं आपल्या पदरचा एक गरगरीत नवीन वाटोळा शब्द घुसडून त्या छंदाचा च नव्हे तर अर्थाचा चौंफेर कौमार्यभंग करून टाकला आहे. तो यथाक्रम पुढें आपोआप नजरेस येणार आहे.

गेल्या मंत्राच्या द्वितीयार्धांतील दोन्ही पादांचा अर्थ शंकराचार्यांनीं आपल्या संन्यासपक्षाला धरून त्याला साजेसा कसा केला आहे तो मागें दर्शविला च आहे. प्रथम 'यत्किंच जगत्यां जगत्' यांतील दोन जगतांपैकीं एक जगत् निरर्थक ठरवून राहिलेलें दुसरें ईशानें वेढण्यास योग्य म्हटलें आणि तें एखाद्या व्यभिचारजन्य संतानाप्रमाणें झांकून टाकण्याच्या लायकीचें ठरविलें. अर्थात् मनुष्यानें ह्या सर्वथैव उपेक्षणीय पापी जगताला झुगारून द्यावें आणि सदैव एका-

ईशाचा ध्यास घेऊन वसावें हें च त्याला उचित आहे ही गोष्ट यावरून ओघानें च प्राप्त होते आणि तींत त्यानें कोणाच्या हि आपल्या वा पराच्या धनाचा अभिलाप करूं नये असा नियम ठरतो. वास्तविक रीत्या जेथें सर्व जग च एकदां त्याज्य म्हटलें तेथें धनत्यागाबद्दल निराळें सांगण्याचें प्रयोजन च काय? का हा श्रुतीचा उगी च पाल्हाळ म्हणावा? पण इतकें खरें कीं हा शांकरी धनत्याग म्हणजे अक्षरशः जैनपद्धतीचा 'अकिंचन' व्रतमार्ग होय. या प्रकारें पहिल्या मंत्रावर निरूपण केल्यानंतर आतां त्यांतील संन्याशी विचारसरणीला जुळेल असा ह्या दुसऱ्या मंत्रावर निरूपण करण्याचा प्रसंग आला. पण हा मंत्र थोडा टणक दिसला. त्यांत असलेले शब्द जसेच्या तसे आपल्या मतलबाशीं जुळेनात. तेव्हां त्याला किंचित् मुरड घालण्याकरितां तीन ठिकाणीं फेरफार करण्यांत आले. पहिल्या मंत्रांत 'भुंजीथाः' आणि 'मा गृधः' हीं क्रियारूपें द्वितीयपुरुषीं एकवचनीं आहेत, तृतीयपुरुषीं नाहींत. मागील विषय पुढें चालवितांना श्रुतीला त्यांत बदल करण्याचें कारण काय? सर्व च विधानें अधिकारवाणीनें आज्ञापक करण्यांत येथें नुसती सुसंबद्धता च नाहीं तर वेदांचा मुख्य आशय साधला जात आहे. पण त्यांतून आपला अभिप्रेतार्थ निघत नाहीं तर बदला क्रियापदांचीं रूपें आणि करा 'जिजीविषेः' चें 'जिजीविषेत्' आणि 'असि' च 'अस्ति.' तसें च 'त्वं' या सर्वनामांत प्रथमच्या जागीं सप्तमी केली व तिचा 'नरे' या अंतिम पदाशीं संबंध जुळविला कीं 'त्वयि नरे' अशी सति सप्तमी होते आणि त्याबरोबर वेदांच्या अभिप्रायानुसार जें कर्म सर्व मानवमात्रांच्या मागें हात धुऊन पाठीस लागलें आहे तें मोक्षास अधीर झालेल्या कांहीं ज्ञानी सज्जनांस तरी अपवादादाखल आपल्यापासून मुक्त करतें यांत मुळींच संशय नाहीं. उदाहरणार्थ, सदर मंत्रावरील पुढील शांकरभाष्य

not covet). 'भुंजीथाः' = त्वां भोगं घ्यावा, तो तुला उचित आहे (Thou shouldst enjoy). कारण या यमनियमांच्या अपालनांत जसें यमभंगाला प्रायश्चित्त आहे तसें नियमभंगाला नाहीं. तेथें फक्त व्यक्तीचें अहित दर्शवावयाचें असतें इतकें च. म्हणून नियमवाक्यांत साक्षात् आज्ञा नसते. कारण विधीबद्दल आज्ञा करतां येत नाहीं निषेधाबद्दल करतां येते. 'तूं चोरी करूं नको' हा यम जसा आज्ञार्थी क्रियापदानें सांगतां येतो तसा 'तूं दान कर' असा नियम सांगतां येत नाहीं. म्हणून तेथें 'तूं दान करावें' असा विध्यर्थ च योजावा लागतो व त्यांतून केवळ द्वितीयपुरुषी रूपानें जेवढी आज्ञा प्रतीत होईल तेवढी च घ्यावी लागते. अर्थात् येथें पहिल्या मंत्रांत जसा 'त्वं त्यक्तेन भुंजीथाः' असा द्वितीयपुरुषी आज्ञापक विधिनियम आहे तसा च आतां येथें प्रस्तुत मंत्रांत 'त्वं जिजीविषेः' असा आज्ञापक नियमविधि आहे, आणि त्याचा अर्थ तूं जिवंत राहण्याची इच्छा कर त्यांत तुझें हित आहे, असा आहे. म्हणजे तूं कर्म सोडून मुमूर्षु होऊं नकोस, किंवा संन्यास घेऊन मोक्षाची चिंता करीत मुमुक्षु बनूं नकोस, असा येथें श्रुतीचा संन्यासाविरुद्ध स्पष्ट आशय आहे. हा आशय पूर्णतः नसला तरी अंशतः दडपून टाकण्याकरितां 'जिजीविषेः' या द्वितीयपुरुषी एकवचनी आज्ञापक विधानाविरुद्ध 'जिजीविषेत्' हें तृतीयपुरुषी एकवचनी विध्यर्थी रूप योजून केवळ वाऱ्यावर वरात लावून देण्यांत आली आहे हें उघड आहे. या लोकीं कर्मे करून च मनुष्यानें शंभर वर्षे जगून आपलें पूर्ण आयुर्मान घालविण्याची इच्छा धारण करावी. पण कोणत्या मनुष्यानें करावी ? तर 'जिजीविषेः' या द्वितीयपुरुषी विधानांत तूं करावी, तुम्हीं करावी, प्रत्येकानें करावी, सर्वांनीं करावी इतका सर्वसामान्य अर्थ आहे. येथें अपवाद नाहीं. हा सर्वव्यापी निरपवाद नियम आहे. परंतु 'जिजीविषेत्' या रूपामध्यें

अपवादाला पुष्कळ जागा आहे. कर्मे करून शंभर वर्षे जगण्याची इच्छा कोणी करावी ? तर जे अज्ञानी असतील त्यांनीं. इतर जे कोणी श्रेष्ठ प्रतीचे मोक्षाधिकारी ज्ञानी असतील त्यांनीं करण्याचें कारण नाहीं. असा हा पाठांत बदल करणाऱ्यांच्या मनांतील स्पष्ट भावार्थ आहे. प्राचीन संस्कृत वाङ्मयांतील कोणता हि ग्रंथ घेतला तरी त्यांत सर्वत्र अनेकशः पाठभेद हे असावयाचे च. ते जर कोठें कमी असतील तर साक्षात् वेदांच्या संहिताग्रंथांत च होत. याचें कारण मॅक्स मुलरनें ऋग्वेदाच्या प्रस्तावनेंत असें दिलें आहे कीं, संहिता ह्या ब्राह्मणांच्या पठनांत बदल न होतां जशाच्या तशा राहिल्या आहेत. श्रुतींत बदल करणें हें वैदिक धर्माच्या संकेतानुसार अक्षम्य पातक आहे. श्रुतींतील शब्द आणि त्यांचे अनुक्रम च काय पण वर्ण आणि स्वर हे हि बदलतां कामा नये असा वैदिक धर्माचा कटाक्ष आहे. पाणिनीय शिक्षेंत म्हटलें आहे—

'मंत्रो हीनः स्वरतो वर्णतो वा मिथ्याप्रयुक्तो न तदर्थमाह।
स वाग्वज्रो यजमानं हिनस्ति यथेंद्रशत्रुः स्वरतोपराधात् ॥'—

मंत्र हा जर स्वरानें किंवा वर्णानें हीन होत्साता मिथ्यात्वानें प्रयोगांत आला तर त्याचा अर्थ होत नाहीं इतकें च नाहीं, तर तो वाग्वज्र होऊन प्रयोगकर्त्या यजमानाचा प्राणघात करतो; जसा 'इंद्रशत्रु' या पदांतील स्वराच्या अपराधानें वृत्रासुराच्या मातेचा पुत्रहननांत नाश झाला. म्हणून कोठें श्रुतींत जर क्वचित् पाठभेद दिसले च तर ते श्रवणदोषानें घडलेले केवळ अहेतुपूर्वक असणार हें उघड आहे. परंतु प्रस्तुत स्थळीं मात्र जे पाठभेद आहेत ते असे अहेतुक नाहींत, तर मुद्दाम योजून हेतुपुरःसर झालेले आहेत. त्यांत हेतु काय तर आपण जो एक सांप्रदायिक पक्ष स्वीकारला त्याचा श्रुतीशीं संबंध जोडून दाखविणें. मूळ श्रुति जशीच्या तशी घेतली तर ती आपल्या विशिष्ट अर्थाशीं

पहा:—" ....पूर्वेण मंत्रेण संन्यासिनो ज्ञाननिष्ठोक्ता द्वितीयेन तदशक्तस्य कर्मनिष्ठेत्युच्यते। ज्ञानकर्मणयोर्विरोधं पर्वतवदकम्प्यं। इहाप्युक्तं यो हि जिजीविषेत्स कर्म कुर्वन्। ईशावास्यमिदं सर्वं तेन त्यक्तेन भुंजीथा मा गृधः कस्यस्विद्धनमिति च। न जीविते मरणे वा गृर्धिं कुर्वीतारण्यमियादिति च पदम्। ततो न पुनरियार्दिति संन्यासशासनात्।" = पूर्वीच्या म्हणजे पहिल्या मंत्रानें संन्याश्याची ज्ञाननिष्ठा सांगितली. आतां प्रस्तुत दुसऱ्या मंत्रानें त्या ज्ञानाला जो पात्र नाहीं अशा अज्ञान्याची कर्मनिष्ठा सांगण्यांत येत आहे. ज्ञान आणि कर्म यांत जो विरोध आहे तो पर्वताप्रमाणें न चळणारा आहे. येथें या च उपनिषदांत म्हटलें आहे कीं जो जिवंत राहण्याची इच्छा करीत असेल त्यानें कर्म करून च जिवंत रहावें. पण जो ज्ञानाचा अधिकारी असेल त्यानें ईशद्वारें हें सर्व झांकून टाकावें, सर्वकर्मत्यागानें आत्म्याचें रक्षण करावें, व कोणाच्या हि स्वकीय वा परकीय धनाची आकांक्षा धरूं नये. कारण अशी आकांक्षा धरण्यानें कर्म चोकांडीं बसतें व ईश्वर हातांतून निसटतो. येथें धनाची च काय पण जीविताची वा मृत्यूची हि आकांक्षा करूं नये तर अरण्यांत निघून जावें इतका याचा अर्थ आहे. आणि एकदां अरण्यांत गेल्यावर तेथून परत येऊं नये हा संन्यासाचा दंडक आहे. आतां कर्म करणाऱ्या मनुष्यानें जें कर्म करावयाचें तें कसें तर त्याचें रूप सांगतात:— "तया च प्राप्तानुवादेन यजिजीविषेच्छतं वर्षाणि तत्कुर्वन्नेव कर्माणीत्येनद्विधीयते। एवमेव प्रकारेण त्वयि जिजीविषति नरे नरमात्राभिमानिनीत एतस्मादग्निहोत्रादीनि कर्माणि कुर्वतो वर्तमानात्प्रकारादन्यथा प्रकारान्तरं नास्ति येन प्रकारेणाशुभं कर्म न लिप्यते कर्मणा न लिप्यत इत्यर्थः" = असा हा पहिल्या व दुसऱ्या मंत्रांतील ज्ञानकर्मांचा संबंध लक्षांत घेऊन अनुवाद केला असतां असें ठरतें कीं मनुष्यानें शंभर वर्षें जगण्याची जी इच्छा करावयाची ती कर्में करून च होय. पण तीं कर्में कोणतीं? तर

अग्निहोत्रादि शास्त्रानें घालून दिलेलीं. अशा या प्रकारानें जगण्याची इच्छा करणारा जो नरमात्राभिमानी अज्ञानी मनुष्य त्यानें तीं अग्निहोत्रादि विहित कर्मे केलीं असतां त्याला त्या कर्मांची अशुभत्वानें झळ लागत नाहीं. म्हणून कर्माच्या ह्या प्रकारावांचून दुसरा चांगला प्रकार नाहीं. सारांश, ज्ञानी मनुष्यानें कर्मे करूं नयेत व जीविताची इच्छा हि बाळगूं नये. ज्याला जीविताची इच्छा असेल अशा अज्ञानी जनानें अग्निहोत्रादि शास्त्रविहित च कर्मे करावीं, इतर करूं नये; व चांगलीं शंभर वर्षे जिवंत राहण्याची हांव धरावी.—मूळ श्रुतीमध्यें जो अर्थ नाहीं तो ओढून ताणून काढून दाखविण्यांत पांडित्याची पराकाष्ठा आहे यांत शंका नाहीं. पण त्याकरितां मुळांत जे काय फेरफार करावे लागले आहेत व दोषनिष्पत्ति झाली आहे ती दोन्ही मंत्र समांतर ठेवून पाहिले असतां तेव्हां च लक्षांत येण्यासारखी आहे:—

मूळ शुद्ध परंतु नष्ट वैदिक कर्मयोगाचा पाठ	प्रचलित अपभ्रष्ट शांकर संन्यासाचा पाठ
कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेः शत ँ समाः । एवं त्वं नान्यथेतो ऽ सि न कर्म लिप्यते नरे ॥	कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छत ँ समाः । एवं त्वयि नान्यथेतो ऽ स्ति न कर्म लिप्यते नरे ॥
इहलोकीं कर्मे करून च तूं शंभर वर्षे जगण्याची इच्छा करावी, असा च तूं आहेस. याहून निराळा नाहींस. मनुष्याचे ठायीं कर्म बाधा करीत नाहीं.	इहलोकीं कर्मे करून च (मनुष्यानें) शंभर वर्षे जगण्याची इच्छा करावी. असा तूं मनुष्य असल्याकारणानें याहून निराळें (कर्म) नाहीं. कर्म बाधा करीत नाहीं.

या दोन्ही शुद्ध आणि अशुद्ध, नष्ट आणि भ्रष्ट, अविकृत आणि विकृत पाठभेदांचे भावार्थ येणेंप्रमाणें:—

१. वैदिक कर्मयोगाचा भावार्थ:—हे मनुष्या, तूं ह्या मृत्युलोकीं कर्में करून च आपल्या संपूर्ण शंभर वर्षांच्या आयुष्याचा उपभोग घेण्याची आकांक्षा धर. कारण तूं असा आहेस कीं, तुझा कर्मांच्या ठायीं नैसर्गिक रीत्या च अधिकार आहे—'कर्मण्येवाधिकारस्ते'; अकर्मांच्या ठायीं विलकुल नाहीं. परंतु हें कर्म म्हणजे नियतकर्म होय. तें आचरण्यांत येत असतां मनुष्याला कर्मांची बाधा किंचित् हि होत नाहीं. म्हणून म्हटलें,—'नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः।' तथापि हें कर्म 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' या न्यायानें त्यागपूर्वक भोगाचें असतें. हें च 'यज्ञार्थ' कर्म होय. हें कर्म मनुष्याला केव्हां हि बंधनकारक होत नाहीं, तदितर होतें. म्हणून गीतेनें स्पष्ट म्हटलें,—'यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबंधनः।' अशा यज्ञार्थ कर्मांत यद्यपि कर्मावर अधिकार असला तरी फलावर कदापि नसतो—'मा फलेषु कदाचन' म्हणून हे मनुष्या, तूं कर्मफलाचा हेतु धरून कर्म आचरूं नकोस—'मा कर्मफलहेतुर्भूः।' व अकर्मांच्या ठिकाणीं संग होऊं न देण्याविषयीं जप—'मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि।'

उलट

२. शांकर कर्मसंन्यासाचा भावार्थ:—ह्या मृत्युलोकीं अग्निहोत्रादि वेदोक्त आणि शास्त्रोक्त कर्में करून च मनुष्यानें शंभर वर्षें जगण्याची इच्छा करावी. पण कोणत्या मनुष्यानें? तर जो कोणी अज्ञानी असेल त्यानें, ज्ञानवानानें नाहीं. अर्थात् तूं जो अद्यापि चित्तशुद्धि न झालेला च जीविताची आशा धरणारा अज्ञानी नर आहेस त्या तुला हीं च कर्में करणें उचित आहे. याशिवाय निराळीं वेदानें न मानलेलीं आणि शास्त्रानें निषेधलेलीं कर्में मात्र तूं करतां कामा नये. कारण तीं तुला बाधक

होतील. वेदविहित कर्में केव्हां हि बाधक होणार नाहींत. परंतु हा नियम जो अज्ञानी कर्मसंगी जीवाला लागू आहे तो ज्ञानी संन्याशाला नाहीं. त्यानें खुशाल कर्मत्याग करावा आणि रानावनांत भटकत रहावें. त्यानें जीविताची वा मृत्यूची कसली च चिंता बाळगूं नये व अकिंचन वृत्तीनें कालापहरण करावें. याबद्दल उपनिषदांतून वगैरे पुष्कळ आधार आहेत.

असो; तर सदर मंत्रांत आरंभीं च 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः' = या लोकीं मानवानें कर्में करून च शंभर वर्षें जगण्याची इच्छा करावी असें म्हटलें आहे. येथें 'एव' या पदानें मानवानें कर्म न करतां अकर्मांत राहून जगण्याची इच्छा करूं नये असें स्पष्ट ध्वनित होत आहे. कारण उघड आहे. असें जगणें एखाद्या वृक्षपाषाणाप्रमाणें होईल. वृक्ष सुद्धां आपलें नियतकर्म करून च जगतो, निरर्थक जगत नाहीं. मग मानवाची कथा काय? त्यानें या कर्मभूमीवर जन्म घेतल्यानंतर कर्में करून च जगलें पाहिजे. त्याचा या विश्वाच्या घटनेंत तेवढ्याकरितां च जन्म आहे. तो या जगताच्या प्रवर्तित चक्रांत स्वतंत्र नाहीं, कर्मानें बांधलेला आहे. हा मीमांसकांचा सिद्धांत च सदर मंत्रांत दर्शविला आहे. मानवाच्या नियतकर्मांत स्वेच्छेनें दान आहे आणि त्या दानांत त्याग आहे. असा त्याग मानवानें कां करावयाचा? तर मागील मंत्रांत सांगितल्याप्रमाणें हें सर्व जग ईशानें अधिष्ठित आहे म्हणून. हा च यज्ञ. तो जगाच्या धारणार्थ आहे आणि जगद्धारणा ईशावास्यार्थ आहे. ईशानें तरी हें जगत् कां व्यापलें आहे? तर त्यावांचून ईशाला आपलें ईशत्व प्रकट करण्यास दुसरा मार्ग नाहीं. असा ईश, जगत् आणि मानव यांचा परस्परसंबंध आहे. त्यांत मानवानें वर दर्शविल्याप्रमाणें आपलीं नियत-कर्में यथोचित करून शंभर वर्षें जगण्याची इच्छा करावी. त्यांत त्याला कर्मांची कोणती हि बाधा होणार नाहीं. त्याला असें कर्म केल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. कारण त्याला इहलोकांत वा परलोकांत अभ्युदयार्थ वा

कर्म करतो पण त्याची स्वेच्छा केवळ जीवन चालविण्यापुरती असते, व तें जीवन अगदीं निकृष्ट दर्जाचें त्याच्या देहधारणेपुरतें असतें. त्याकरितां त्याला अन्नग्रहण करावें लागतें व तें अन्नग्रहण तेवढ्यापुरतें म्हणजे एकवेळच्या पोटभरण्यापुरतें तो करतो. असें अन्न मिळविण्याकरितां त्याला दुसऱ्या जीवाची हिंसा करावी लागते. कारण जीवसृष्टींतील फार मोठा वर्ग एकमेक एकमेकांच्या अन्नरूपानें असतो. प्रत्येकाला आपला जीव धन वाटत असतें. परंतु असें धन हरण केल्याखेरीज त्याचें धन सुरक्षित रहात नाहीं. मात्र पशु हें धन केवळ पोटापुरतें च हरण करतो, अधिक करीत नाहीं. म्हणून त्याला त्याचें पाप लागत नाहीं. सारांश, पशूला कांहीं टाक व कांहीं धर असें सांगतां च येत नाहीं. त्याचें कर्म घेणें, सतत घेणें. देणें हें त्याला माहीत नाहीं. कारण त्याचें घेणें हें अत्यंत मर्यादित असल्याकारणानें त्याचे जवळ देण्याला कांहीं शिल्लक च रहात नाहीं. म्हणून येथें जसें दान नाहीं तसा यज्ञ नाहीं, व यज्ञ नाहीं म्हणजे त्याग नाहीं. पशूस त्याग करावयास सांगावयाचें म्हणजे एक च प्राणत्याग. असा त्याग तो आपखुशीनें कधीं करणार नाहीं. कारण त्यापासून त्याला वर्तमानकाळीं वा भविष्यकाळीं कांहीं च लाभ नाहीं. त्याला भविष्यकाळ च समजत नाहीं कीं त्यांतील अधिक सुखाकडे नजर देऊन तो सद्यःकालीन प्रियवस्तूचा त्याग करण्यास प्रवृत्त होईल. म्हणून पशूच्या ठिकाणीं त्यागबुद्धि नाहीं. पशु त्याग करतांना दिसला च तर दंडाच्या भयानें होय, स्वेच्छेनें नव्हे. हा यज्ञिय त्याग नाहीं. पशु यज्ञशील नाहीं, म्हणून दानशील नाहीं, म्हणून समाजशील नाहीं, म्हणून देवभावाला जाण्याच्या योग्यतेला पोंचलेला नाहीं. म्हणून त्याला 'तेन त्यक्तेन भुंजीथा मा गृधः कस्य स्वित् धनं' हे नियम सांगतां येणार नाहींत. पशूंतून मानवसृष्टींत आल्यावर च हे नियम लागू पडतात. मनुष्याला खरेंवाईट कळतें. मनुष्याची दृष्टि भविष्यकाळांत लांबवर

पोंचते. मनुष्याला श्रेष्ठपणा या भविष्यकालीन दृष्टीच्या योगें येतो. म्हणून च मनुष्य सद्यःकालीन फल टाकण्यास प्रवृत्त होतो. असें फल टाकून त्याला भावी उच्च फल मिळवावयाचें असतें. सद्यःफळाचा त्याग कां तर भावी फळाच्या प्राप्त्यर्थ. म्हणून 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः'= टाक आणि सेव. असा त्याग आणि भोग यांचा संबंध आहे आणि तो एका मनुष्यमात्राला च लागू आहे. जितक्या प्रमाणांत मनुष्य आज टाकील तितक्या प्रमाणांत उद्यां उपभोगील. आज निठवेभर धान्य पेरील तर उद्यां खंडीभर मिळवील. आज लोखंडाचे चणे खाईल तर उद्यां ब्रह्मपदावर नाचूं लागेल. टाकण्यांतील दुःख सहन केल्यावांचून भोगण्यांतील सुखाचा आस्वाद नाहीं. या गोष्टी मनुष्यांत च शक्य आहेत. तदितर कोठें च शक्य नाहींत. हा च फलत्यागपूर्वक कर्मयोग. हें च निष्काम कर्म.

सारांश, मनुष्याचें नियतकर्म त्यागभोगपर द्वांद्विक रूपाचें आहे. तें केल्यावांचून त्याला इहलोकांत कालक्रमणा च करतां येणार नाहीं. या त्यागभोगपर कर्मांत पराचें धनापहरण नसतें, त्यापासून सुखानें मिळविणें असतें. असा पर दोन प्रकारचा असतो व त्यापासून मिळविणें हि दोन प्रकारचें असतें,—(१) मित्र, व (२) शत्रु. ज्या समाजांत मनुष्य हा अवयवभावानें निगडित असतो त्यांतील बाकीचे सर्व अवयव त्याचे मित्र होत. अशा मित्रांचें धनापहरण केव्हां हि युक्त नाहीं. तें चोरी, दरोडा या गुन्ह्यांच्या सदरांत जाईल. म्हणून मित्रांच्या बाबतींत 'मा गृधः कस्य स्वित् धनं' हा नियम अक्षरशः पाळणें इष्ट आहे. अशा मित्राकडून कांहीं जर घ्यावयाचें झालें तर अगोदर त्याला कांहीं मोबदला देऊन होय. हा च आर्थिक विनिमय म्हटला आहे. ह्या विनिमयांत दोन्ही व्यक्तींकडून सारखा च त्याग व भोग घडून येतो. त्यावर त्या दोघांचें समाजांत सहकार्य होतें व त्यांची

निःश्रेयसार्थ जें कांहीं मिळवावयाचें त्या सर्वांला कर्माचें अवलंबन हा एक च उपाय आहे, दुसरा नाहीं. मनुष्यानें कर्म केलें नाहीं तर तो जिवंत राहणार नाहीं—'शरीरयात्राऽपि च ते न प्रसिध्येदकर्मणः।' मग अकर्मांत राहिल्यानें जेथें जिवंत राहण्याची च भ्रांत आहे तेथें कर्मा-व्यतिरिक्त कोणी ज्ञान म्हटलें तर तें ज्ञान कसचें आणि कोणी मोक्ष सांगितला तर तो मोक्ष हि कोठला? मनुष्याचे सर्व पुरुषार्थ कर्माच्या आश्रयानें सिद्धीस जाणार हें उघड आहे.

मागील मंत्रांत 'तेन त्यक्तेन भुंजीयाः' ही मनुष्याला अनुलक्षून कर्माची विधायक आज्ञा केली. तिचें च अधिक विवरण या मंत्रांत केलें आहे. फलत्यागपूर्वक जें कर्मयोगांतील विशिष्ट कर्म तें केव्हां हि बंधनकारक होत नाहीं. असें कर्म नियतकर्म होय. त्याची च येथें विच-क्षणा आहे. त्यांत दुसऱ्या ओळीचा जसा आहे तसा अन्वय घेऊन हि चालेल—'एवं त्वयि, इतः अन्यथा नास्ति; नरे कर्म न लिप्यते' = तुझ्या ठिकाणीं हें च आहे, म्हणजे या प्रकारें कर्म करणें हें (एवं). या व्यतिरिक्त (इतः = या कर्मावांचून) दुसरें कांहीं नाहीं. या प्रकारें कर्म करणें हें च तुझें मानवाचें इहलोकांत कर्तव्य आहे. कर्म सोडून मी दुसरें कांहीं करीन, म्हणजे ज्ञानाच्या नांवाखालीं अकर्तेपणांत राहीन, किंवा चित्तशुद्धीच्या भ्रमाखालीं कर्मसंन्यासानें मोक्ष मिळवीन, असें म्हणशील तर तें खोटें आहे. या कर्मावांचून दुसरें तुला कांहीं करतां येणार नाहीं. हें कर्म म्हणजे नियतकर्म, स्वधर्मपर कर्म, वेदप्रतिपादित यज्ञार्थ कर्म. असें कर्म करीत राहिल्यानें मनुष्याला त्याची बाधा होत नाहीं. तें कर्म करीत राहण्यांत ईशावास्य घडतें, महासिद्धि होते, आणि मनुष्याला जो पाहिजे तो मोक्ष मिळवितां येतो.

गेल्या मंत्रांतील 'तेन त्यक्तेन भुंजीया मा गृधः कस्य स्विद्धनम्' हें वचन केवळ एका मानव प्राण्याला अनुलक्षून आहे. कारण हें वचन

मानवेतर सृष्टींत कोणा हि जीवाजीव पदार्थाला लागू पडण्यासारखें नाहीं. अजीव पदार्थ म्हणजे विद्युत्परमाणु, उज्ज प्राणादि वाय्वाणु, जलभूरेणु हे होत. या पदार्थांचीं कर्मे सृष्टींत अविरत चाललीं आहेत, तथापि त्यांच्यांत स्वतंत्र इच्छाशक्ति नाहीं. किंवा इच्छाशक्ति असली तरी सदसद्विवेकबुद्धि नाहीं. कीं त्यांना आपण होऊन चांगलेंवाईट कळेल. व ते आपण होऊन वाईटाचा त्याग आणि चांगल्याचा स्वीकार करतील. त्यांचीं कर्मे सर्वस्वी सृष्टीच्या नियमाप्रमाणें किंवा परमेश्वराच्या इच्छेप्रमाणें नियत झालीं आहेत. त्यांत त्यांना ढवळाढवळ करतां येत नाहीं. अशा नियतकर्मांचें अवलंबन करून च हे पदार्थ आपली धारणा करतात म्हणजे धर्म प्रतिपाळतात. असा च प्रकार जीवकोटींतील आद्य-जीवरसकणापासून तों तहत वनस्पतिवर्गांतून प्राणिवर्गापर्यंत आहे सर्व पशुमात्र आपापलीं कर्मे यथानियत आचरून धर्मप्रतिपालन करतात. त्यांचीं जीं कांहीं कर्मे तीं सर्व नियतकर्मे च असतात. व तीं त्यांच्या स्वेच्छेनें नव्हे तर ईशेच्छेनें नियत झालेलीं असतात. म्हणून त्या कर्मांचा त्यांना कांहीं संपर्क होत नाहीं. पशुसृष्टींत नीति–अनीति, न्याय–अन्याय, धर्माधर्म, आणि पापपुण्य नाहीं. हीं सर्व द्वंद्वें मनुष्याच्या सद्-सत् द्वंद्वानुसार घडणाऱ्या क्रियेंत उद्भव पावतात. अर्थात् तीं नीतिशास्त्रां-तील द्वंद्वें होत. नीति ही मानवेतर प्राण्याला लागू नाहीं. ती एका मनुष्याला च लागू आहे. व मनुष्य हा समाजशील म्हटला म्हणजे तो समाजघटना करून त्याच्या अवयवभावानें राहणारा प्राणी आहे. अर्थात् जेथें पदार्थांचें नियतकर्म सृष्टीच्या यांत्रिक नियमाप्रमाणें चालतें तेथें 'तूं अमूक सोड व अमूक धर,' 'कोणाचें धन हरण करूं नको' इत्यादि विधिनिषेधरूप अनुज्ञा कशा लागू पडतील? पशूला विधि नाहीं व निषेध नाहीं. त्याला अमूक कर म्हणून सांगून समजावयाचें नाहीं. व अमूक करूं नको म्हणून म्हटलें तरी समजावयाचें नाहीं. तो स्वेच्छेनें

सहस्थिति राहने. हा अर्थशास्त्राचा आद्यसिद्धांत आहे व त्यावर संपूर्ण समाजाची उभारणी आहे. येथें च न्यायाची स्थापना होते व कोणावर अन्याय होऊं नये म्हणून न्यायासनें उभारलीं जातात. आतां येथें न्यायान्यायाच्या दृष्टीनें स्वकीय समाजाबाहेर परकीय समाजांतील धन हरण करावें किंवा नाहीं हा प्रश्न उत्पन्न होतो. तर त्याकरितां 'मा गृधः कस्य स्वित् धनं' याचा अर्थ निराळ्या दृष्टीनें पहावा लागेल. आपल्या समाजाचा जो शत्रुसमाज असेल—आणि दोन समकार्य करणारे समाज हे नैसर्गिक रीत्या एकमेकांचे शत्रु असतात आणि त्यांत सदैव स्पर्धा आणि मात्सर्य माजून राहिलेलें दिसतें; ही स्पर्धा कांहीं एका सीमेच्या पलीकडे गेली कीं त्यांत साक्षात् युद्ध जुंपतें—त्याशीं युद्ध करून त्याचें धनापहरण करणें अन्यायाचें होणार नाहीं. हा मानवी समाजधर्म च आहे. परंतु हें धनापहरण व्यक्तीच्या वैयक्तिक दृष्टीनें होत नसल्यामुळें त्यांतलि कर्माचा लेप मनुष्याला होत नाहीं. म्हणून येथें 'मा गृधः कस्य स्वित् धनं' याचा अर्थ तूं वैयष्टिक स्वार्थाकरितां पराचें हरण करूं नको, सामष्टिक अर्थाकरितां कर. त्यांत पाप नाहीं. उलट न केलें तर कर्तव्यपराङ्मुख झाल्यानें पाप लागेल. जी जी बाब नियतकर्मांत उपस्थित ती ती अवलंबिणें हें व्यक्तीचें कर्तव्य, ती चुकविणें हा गुन्हा आहे.

या प्रकारें 'तेन त्यक्तेन भुंजीथा मा गृधः कस्य स्वित् धनं' या प्रथम मंत्राच्या उत्तरार्धांत मनुष्याच्या नियतकर्माचें रूप उत्तम दर्शविलें आहे. तूं स्वार्थाकरितां केव्हां हि कोणाचें कांहीं घेऊं नको, परार्थाकरितां प्रसंगविशेषीं सर्वांचें सर्व घे. कारण परार्थ म्हणजे ईशार्थ. अर्थात् हें सर्व ईशाचें ईशाकरितां आहे. तूं जो कांहीं वैयक्तिक उपभोग घेशील तो त्यागपूर्वक घे. अशा उपभोगांत तूं मोठा होऊन आपला स्वार्थ ईशार्थांत पहाशील. हा अर्थ 'तेन त्यक्तेन भुंजीथाः' या पादां-

तील ' त्यक्तेन ' हें पद यज्ञाच्या अगदीं परिसीमेला नेलें तरी बाधित होऊं शकत नाहीं. ही परिसीमा म्हणजे ज्या अर्थीं हें सर्व जगतांतील जगत् ईशावास्य आहे व तूं हि ईशावास्य आहेस त्या अर्थीं ' ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतं। ब्रह्मैव तेन गंतव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥ '— या न्यायानें तूं मिळविलेलें सर्वचें सर्व त्या ब्रह्माला अर्पण करून त्यानें तें आपणास दिलें असें समजून सेवन कर, किंवा स्वतः ब्रह्मस्वरूप होऊन त्या भावनेनें सेवन कर. तथापि साक्षात् वैदिक यज्ञकर्मविधानांत आपण मिळविलेल्यापैकीं कांहीं भाग देवांना अर्पण करून व त्यावरील आपली मालकी ' देवाय इदं न मम ' अशा त्यागबुद्धीनें सोडून बाकीचा अवशेष ' यज्ञशिष्टामृतभुजो यांति ब्रह्मसनातनम् ' या गीतावचनानुसार अमृत म्हणून जो सेवन करण्यास सांगितला आहे तो व्यावहारिक दृष्ट्या यथायोग्य च आहे. आतां चालू मंत्रांतील द्वितीयार्धांत ' एवं त्वं ' असा द्वितीयपुरुषी प्रथमेचा पाठ घेतला म्हणजे मीमांसकी न्यायानें तूं हें कर्म करण्याकरितां च या कर्मभूमीवर जन्म घेतला आहेस असा त्यांतून अर्थ निघतो. येथें कर्ता स्वतंत्र नाहीं तर कर्म स्वतंत्र आहे व कर्ता जन्मापासून मृत्यूपर्यंत त्या कर्माला बांधलेला आहे. त्याला कर्म चुकवितां येणार नाहीं. कर्मत्यागांत मोक्ष नाहीं. मोक्षाला लागणाऱ्या ज्ञानांत हि कर्मत्याग नाहीं. जें ज्ञान मोक्षाला कर्मत्याग सांगतें तें शुद्ध अज्ञान होय. ती च अविद्या. ती च माया. ती खोटी आहे. तो विवर्त-वादी भ्रमिष्टांचा गाढ भ्रम आहे. हा अर्थ बदलण्याकरितां या विवर्त-वाद्यांनीं ' एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति ' असा पाठ बदलून घेतला. त्यांत त्यांना विभक्ति बदलता आली पण पुरुष बदलता आला नाहीं. तथापि त्यांत एकदम कर्त्याला स्वातंत्र्य दिलें व कर्माला गौण ठरविलें. तूं अज्ञानी असलास तर कर्म कर, ज्ञानी झालास तर करूं नको. जर कर्म करावयाचें ठरलें च तर शास्त्रविहित कर. म्हणजे कर्मापासून निर्लेप

राहशील. असा या पाठानें मूळ अर्थाचा अगदीं विपर्यास करून टाकला आहे. अर्थात् ही नीति प्राचीन ख्रिस्ती जोग्यांच्या विवाह-नीतीप्रमाणें च जशीच्या तशी दिसणार आहे. ख्रिस्ती संत पाउल म्हणतो,—' तूं विवाह करूं च नको. पण करावयाचा च झाला तर व्यभिचाराचें पातक टाळण्याकरितां एका काळीं एका स्त्रीशीं कर.' आतां येथें मुळांत व्यक्तिमात्रानें निरपवाद कर्म करून आपल्या आयुष्याच्या अखेर मर्यादेपर्यंत जिवंत राहण्याची इच्छा करावी असें जें विधान आहे तें सृष्टीच्या सर्वसामान्य नियमाला सोडून नाहीं. त्याची न्यायसंगति संपूर्ण जीवाजीव शरीरांना धरून येणेंप्रमाणें लागतेः—

जगतांतील सर्व जीवाजीव वस्तुमात्र नियतकर्में करून स्थित राहतात व आपआपल्या स्वत्वाप्रत पावतात.

तूं मनुष्य जगतांतील एक जीववान् वस्तु आहेस.

∴ तूं मनुष्य हि नियकर्म करून च जगतांत स्थित राहणारा व मनुष्यत्वाप्रत जाणारा आहेस.

हा च न्याय केवळ जीवशरीराच्या मार्पेत बोलावयाचा तर—

सर्व जीवशरीरें नियतकर्में करून च आपआपल्या नेमलेल्या आयुर्मर्यादेपर्यंत जिवंत राहण्याची इच्छा करतात.

तूं मानव जीवशरीर आहेस.

∴ तूं मानव

" कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेः शतं समाः ।
एवं त्वं, नान्यथेतोऽसि; न कर्म लिप्यते नरे ॥ "

जगत् हें नानावस्तुजातांनीं भरलेलें आहे. ह्या नानाविध वस्तु अगणित आणि अपरंपार आहेत. त्यांत कित्येक अणोरणीयान् आणि कित्येक महतोमहीयान् आहेत. किंबहुना जशी त्यांची संख्या मोजण्याच्या पलीकडे आहे तसें त्यांचें परिमाण मापण्याच्या पलीकडे आहे.

ह्या सर्व वस्तु द्रव्यात्मक आहेत. पुनः त्या रूपात्मक आहेत व गुणात्मक आहेत, म्हणून कर्मात्मक आहेत. भौतिक शास्त्रामध्यें द्रव्य (Matter) आणि शक्ति (Energy) असें मूलद्वंद्व मानतात. त्यांतील शक्ति ही गुणकर्म दर्शविते. शक्तीच्या एका बाजूला गुण व दुसऱ्या बाजूला कर्म ठेवलें म्हणजे शक्तीचें रूप बरोबर लक्षांत येतें. गुण–शक्ति–कर्म. शक्तीची उपपन्नता (Potentiality) गुणांत आहे व संपन्नता (Actuality) कर्मांत आहे. तथापि हीं गुणकर्में रूपावर अवलंबून आहेत. जसें ज्या पदार्थाचें रूप तसें त्या पदार्थाचें गुणकर्म. तथापि रूप गुणकर्मांनें बनतें तर गुणकर्म रूपानें सिद्ध होतें. तसें च पुनः गुण आणि कर्म यांत गुण हे कर्मांनें प्रकट होतात तर कर्म हें गुणानें अस्तित्वांत येतें. अशा रूप, गुण, कर्म आणि शक्ति यांना आधार द्रव्य असतें. अशा रूपगुणक्रियाशक्तिवान् नाना द्रव्यात्मक वस्तूंनीं हें जगत् भरलेलें आहे. प्रत्येक वस्तु शरीर आणि शरीरी किंवा देह आणि देही यांनीं अन्वित आहे. शरीर हें द्रव्यात्मक जड आणि शरीरी हें कर्मात्मक चैतन्य होय. तो च आत्मा. तें च शक्तीचें प्रकटीकरण. तो च ईश. या ईशानें जगतांतील सर्व जगत् व्यापून टाकलें आहे. अशा जगतांत कांहीं वस्तु व्यष्टिरूप आहेत व कांहीं समष्टिरूप आहेत किंवा प्रत्येक वस्तु एका बाजूनें व्यष्टिरूप व दुसऱ्या बाजूनें समष्टिरूप आहे. तथापि सर्वांत गतिमत्त्व आहे म्हणून ईशत्व आहे. असें जगत् ईशावास्य म्हटलें म्हणजे तेथें शाश्वत कर्म आहे. आणि अशा कर्मांत जगताची धारणा आहे. जगताची धारणा ही च जगताची प्रतिष्ठा. हा च धर्म होय— "धर्मो विश्वस्य जगतः प्रतिष्ठा।" ईश हा शक्तीचा धारक, गतीचा प्रेरक, कर्माचा चालक असा जगताचा स्वामी आहे आणि तो सर्व समष्टींच्या पलीकडे उच्च व्यष्टिरूप परमेष्ठी आहे. अशा ईशानें अधि-

पदार्थमात्रांच्या नानाविध भिन्न भिन्न कर्मांचें एका निर्द्वंद्वाचे ठायीं एकत्रीकरण करणारें एक च साधन आहे. त्याचे अर्थ (१) नमन, (२) दान, (३) संगतिकरण, (४) देवपूजन असे मीमांसकांनीं सांगितले आहेत. नमनानें सृष्टींतील कोणत्या हि दोन वस्तूंचें एकत्रीकरण होतें. तें च नमन पुढें मानवसृष्टींत दानामध्यें परगति पावतें. पशुसृष्टींत सतत चालत असलेला जीवनार्थ कलह मानवसृष्टींत दानानें उपशम पावतो. 'दानेन द्विपन्तो मित्रा भवन्ति' असें तैत्तिरीय वचन आहे. हा मानवामानवांतील शत्रुभाव जाऊन मित्रभाव आला म्हणजे तेथें जें संगतिकरण घडतें तो च समाज सिद्ध होतो. अशा समाजांत मनुष्याची धारणा उत्तम घडते. कारण आतां ज्ञानाला प्रतिष्ठा येते. समाज हें ज्ञानाचें एक च आश्रयस्थान आहे. समाज नाहीं तर ज्ञान नाहीं आणि ज्ञान नाहीं तर पुरुषार्थसिद्धि नाहीं. असा समाज यज्ञावर उभा राहतो व यज्ञावर चालतो असें म्हटलें म्हणजे मनुष्याचें नियतकर्म सहज यज्ञार्थ कर्म ठरतें. ज्या अर्थी जगतांत कोठें च समता नाहीं सर्वत्र विषमता आहे त्या अर्थीं व्यक्तीचें नियतकर्म यज्ञरूप असलें पाहिजे हें निर्विवाद आहे. समाजांतील सर्व व्यक्ति जर सारख्या च रूपगुणक्रियाशक्तींच्या असत्या तर कोणाला कोणाची गरज लागली नसती. मग कोणी यज्ञाकडे पाहिलें हि नसतें. सर्व च व्यक्ति समाजांत निरपेक्ष रीत्या स्वतंत्र राहिल्या असत्या. परंतु अशा स्थितींत जगाचें पाऊल पुढें पडलें नसतें, प्रगति थांबली असती, उत्क्रांतीला धक्का बसला असता, आणि अशा उत्क्रांतीच्या ओघांत सर्व धातूंनीं संगतिकरणात्मक क्रिया घडून जो यज्ञभाव प्रस्फुट व्हावयाचा तो झाला नसता. मग जगताचें कार्य काय ? पण जगत् हें सर्वथैव विषमत्वानें भरलें आहे. त्यांतील मूलद्वंद्व प्रकृति विरुद्ध पुरुष हें समता दर्शवीत नाहीं तर अनेक प्रकारें विषमता दर्शवितें. सर्व व्यक्ति विषम आहेत म्हणून

ष्ठित जगतांतील प्रत्येक वस्तुमात्र कर्मानें उत्पन्न होतें, कर्मात स्थित राहतें व कर्म बंद पडलें कीं विलय पावतें. हें कर्म त्याच्या मागें शक्तीचा जेवढा संचय असतो तो संपेपर्यंत तेथें राहतें. उलट ती शक्ति कांहीं सीमेपर्यंत कर्मानें वाढते व कर्माला वाढविते तर त्या सीमेपलीकडे कर्मानें ऱ्हास पावते व कर्माचा ऱ्हास करते. कर्म संपलें कीं शरीराला मृत्यु येतो. प्रत्येक शरीर मग तें निकृष्ट असो वा प्रकृष्ट असो, निरवयव असो वा सावयव असो, सृष्टीच्या क्रमांत केव्हां तरी लय हें पावण्यायाचें च. उत्पत्तिलयाच्या द्वांद्विक नियमाप्रमाणें च तें जसें उत्पन्न होतें तसें लय पावतें. पण त्या जागीं तत्सम दुसरें शरीर कर्मकारी होऊन कर्माचें सातत्य राखतें. या रीतीनें व्यष्टिसमष्टींच्या संबंधांत व्यक्ति गेल्या तरी समष्टि चालू राहते. जगत् ही सर्व समष्टींची समष्टि या च नियमावर चालू आहे. तिची स्थिति अमर्यादित, शाश्वत आहे. परंतु तिला कारणीभूत व्यक्तिमात्रांची स्थिति मर्यादित कालपर्यंत आहे. आणि त्यांत मानवाची जीवनकालमर्यादा शंभर वर्षांची आहे.

आतां प्रत्येक व्यक्तिमात्राचें धारणात्मक कर्म हें तिचें नियतकर्म म्हटलें म्हणजे तें यज्ञार्थ कर्म होय. असें कर्म विद्युत्परमाणु काय, उज्ज्वप्राणादि वायुकण काय, पाण्याचा थेंब काय, स्फटिकाचा खडा काय, वनस्पति काय. प्राणी काय, मानव काय, किंवा मानवी समाज काय या सर्वांना सारखें लागू आहे. हें नियतकर्म आचरल्यानें ती ती वस्तु जगताच्या धारणेला उपयोगी पडते. यावरून नियतकर्म हें एकरूप ठरतें. जसें अंतिम सुख एकरूप तसें त्याला साधनीभूत नियतकर्म हि एकरूप च होय. केवळ उपाधिभेदानें तें भिन्न भिन्न व्यक्तींत भिन्न भिन्न दिसतें इतकें च. हा दोष नियतकर्माचा नाहीं, व्यक्तिभिन्नत्वाचा आहे. जगतांत सर्व वस्तुजात भिन्न स्वरूपाची आहे. तेथें सर्व वैषम्य भरलेलें आहे. वैषम्यावर च जग चालावें असा

त्याचा संकेत आहे. म्हणून व्यक्ति कोणी असोत आणि कशा असोत त्यांनीं आपआपलें नियतकर्म हें केलें च पाहिजे. जसें आकाश एक विभु, पण उपाधिभेदानें घटाकाश, मठाकाश इत्यादि अनेकविध, तसें च ब्रह्मस्वरूपी नियतकर्म एक च, पण मनुष्यांतील निराळें व पशूंतलि निराळें पुनः मनुष्यामनुष्यांत हि एकाचें नियतकर्म दुसऱ्याचा धर्म होऊं शकत नाहीं. राजाचा धर्म निराळा, प्रजेचा निराळा; बापाचा निराळा, लेकाचा निराळा; स्त्रीचा निराळा, पुरुषाचा निराळा. प्रत्येकानें आपलें नियतकर्म करावयाचें म्हणजे स्वधर्म आचरावयाचा, भयावह परधर्म स्वीकारावयाचा नाहीं. कारण त्यांत नियतकर्माची हानि होते व समष्टीची धारणा ढळते. पशूचें नियतकर्म पशुसृष्टींत च योग्य आहे, मानवसृष्टींत नाहीं. पशूंत चोरी, चहाडी, शिंदळकी, दरोडा, खून वगैरे कांहीं नाहीं. दुसऱ्याला मारून खाणें हा तर त्याचा नित्याचा जीवनक्रम आहे. म्हणून एका बाजूनें जसा शांकरी पद्धतीचा कर्मसंन्यास अयोग्य आहे तसा दुसऱ्या बाजूनें मार्क्स पद्धतीचा 'होमोजीनिअस् लेबर' हि अयोग्य आहे. सर्व कर्मे एक प्रकारचें नसतें म्हणून सर्व 'लेबर' एका स्वरूपाचा होत नाहीं. कारण पदार्थाचीं गुणरूपें भिन्न आहेत. हा भेद ईशानें केला आहे. तथापि पशुसृष्टीपर्यंत यद्यपि त्यांतील नियतत्व ईशेच्छेनें ठरलेलें असलें तरी मानवांत मात्र स्वेच्छेला पुष्कळ जागा आहे. ही स्वेच्छेची देणगी मनुष्याला तरी ईशकृपेनें च मिळाली आहे. तिचा उपयोग त्यानें जगताची उत्क्रांति पूर्णतेला नेण्यांत करावा असा च ती देणगी देणाऱ्या ईशाचा हेतु आहे. ईश एकमद्वितीयं निर्द्वंद्व आहे. जगत् नाना व्यक्तींनीं भरलेलें द्वंद्वमय आहे. अशा द्वंद्वांचा उगम त्या निर्द्वंद्वांतून होतो व समारोप पुनरपि त्या निर्द्वंद्वांत घडून येतो. परंतु त्याकरितां व्यक्तीच्या कर्मांत यज्ञ उत्पन्न व्हावा लागतो. हा यज्ञ उत्पन्न झाला म्हणजे तें च तिचें नियतकर्म होतें. यज्ञ हें जगतांतील नानाविध

मंत्र ३ रा

असुर्या नाम ते लोका
अन्धेन तमसाऽऽवृताः।
ता ँ स्ते प्रेत्याभिगच्छन्ति
ये के चाऽऽत्महनो जनाः॥ ३ ॥

पदपाठ

असुर्याः। नाम। ते। लोकाः। अन्धेन। तमसा। आवृता इत्याऽऽवृताः। तान्। ते। प्रेत्येति प्रऽइत्य। अभि। गच्छन्ति। ये। के। च। आत्महन इत्यात्मऽहनः। जनाः॥३॥

अन्वय

असुर्याः नाम ते लोकाः अंधेन तमसा आवृताः।
तान् ते प्रेत्य अभिगच्छंति। ये के च आत्महनः जनाः।

असुर्याः=असुरांकरितां जें बनलेलें, किंवा असुरांचें जें स्वतःचें मालकीचें ('असुरस्य स्वं') तें असुर्य. असे असुरांचे 'असुर्य लोक' हे देवांच्या दिव्यलोकांच्या अगदीं विरुद्ध होत. दिव्यलोक हे तेजस्वी लोक. उलट असुर्य लोक हे अतेजस्वी लोक. म्हणून च त्यांना येथें '*अंधेन तमसावृताः*'=*अंधार काळोखानें झांकलेले, असे म्हटले आहेत.* ही कल्पना वेदांतील प्राचीन देवासुर आर्यांपासून उत्पन्न झाली आहे. मूळ वेदांतील देव आणि असुर हे शब्द सद्भाववाचक आहेत. देव म्हणजे चकाकणारे (Shining) आणि असुर म्हणजे असणारे (Existing). अर्थात असुर हा शब्द मूळ परमेश्वराचा 'सद्भाव' दर्शवितो तर देव

'चिद्भाव' प्रदर्शित करतो. अशा आर्यदेवासुरांत कालांतरानें जेव्हां शत्रुसंबंध उत्पन्न झाले तेव्हां ते शब्द परस्परांच्या घरीं असदर्थ पावले. म्हणून वैदिक देवांच्या घरीं 'असुर' शब्दाला हीनार्थत्व आलें तर ईंदिक असुरांच्या घरीं 'देव' शब्दाला नीचार्थत्व प्राप्त झालें. अशा शत्रुवाचक असुर शब्दाच्या वाईट अर्थानें 'असुर्य लोक' म्हणजे हीन, अतेजस्वी, अंधकारमय, काळोखाचे, पापी मनुष्यांना राहण्यास योग्य असे लोक होत. उलट देवलोक हे स्वर्गादि पुण्यवानांचे लोक होत. वेदांत अर्चिरादि मार्ग आणि धूम्रादि मार्ग, सूर्यलोक आणि चंद्रलोक, स्वर्लोक आणि भुवर्लोक, द्युलोक आणि अंतरिक्षलोक इत्यादि निरनिराळे मार्ग आणि निरानिराळे लोक आहेत, आणि त्यांचा मुख्यतः देव आणि पितर यांशीं संबंध आहे. अर्थात् ते आर्य देवासुरांना सर्वसामान्य आहेत. त्यांत कोणत्या हि प्रकारें शत्रुसंबंधानें चांगलेवाईटपणा नाहीं. त्यांहून हे असुर्य लोक निराळे आहेत. ते मुळांत शत्रुरूप जे असुर त्यांना अनुलक्षून आहेत. म्हणून हे प्रतिस्पर्धी शत्रूचे लोक आपआपल्या स्वतःच्या दृष्टीनें चांगले व शत्रूच्या दृष्टीनें वाईट इतकें च, बाकी त्यांत कसला निखालस वाईटपणा नाहीं. त्यांत देव जसे असुरस्थानाला वाईट म्हणतील तसे असुर देवांच्या स्थानाला वाईट म्हणतील. इतकें कीं ते देवांच्या स्वर्गाला पाप्यांचा लोक मानतील व स्वतःच्या असुर्याला पुण्यस्थान समजतील. वैदिक ब्राह्मणग्रंथांच्या बरोबर समांतर ईंदिक गाथाग्रंथ ठेवले म्हणजे ही गोष्ट तत्काल निदर्शनास येण्यासारखी आहे.

तथापि येथें 'असुर्याः नाम ते लोकाः' असें म्हणण्यांत ते प्राचीन ऐतिहासिक देवासुरांचे भिन्न भिन्न राहण्याचे लोक सांगावयाचे नाहींत तर त्या देवासुरांत जे कोणी पापी असतील त्यांना मेल्यावर प्राप्त होणारीं जीं कांहीं सर्वसामान्य हीन स्थानें आहेत तीं दर्शवावयाचीं आहेत. वैदिक इतिहासांत देव आणि असुर हे मूळ सम-

समान भ्राते आहेत. त्यांत असुर हे ज्येष्ठ आणि देव कनिष्ठ आहेत—"कानीयसा वै देवा ज्यायसा असुराः।" म्हणून देवांत जसें असुरत्व आहे—'तद्देवानामसुरत्वमेकम्।'—तसें असुरांत देवत्व आहे. विश्वामित्रवसिष्ठादि प्राचीन ऋषिवर्यांना हे दोघे 'दिवस्पुत्रासः' आणि 'असुरस्य वीराः' समसमान वाटत असल्याचे वेदांत दाखले आहेत. मात्र त्यांत वैरभाव उत्पन्न झाल्यानंतर त्यांचे यज्ञमार्ग भिन्न झाले व जो तो पक्ष आपआपल्या स्वतःच्या मार्गाची साहजिक च तरफदारी करूं लागला. असा आपल्या पक्षाचा मोठेपणा आणि विरुद्ध पक्षाचा लघुपणा दर्शवितांना देवांनीं असुरांना हीन म्हटलें आणि असुरांनीं देवांना हीन लेखलें तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. तथापि दोघांचें हि ध्येय एक च होतें. तें हें कीं, आपण यज्ञमार्गानें सूर्यवान् लोकाला जावें, परमेश्वराचें सख्य मिळवावें, व अमृतत्वाची सिद्धि करून घ्यावी—"तेन (यज्ञेन) लोकान्त्सूर्यवतो जयेम, इन्द्रस्य सख्यं, अमृतत्वमश्याम।" अर्थात् येथें 'असुर्य' शब्दानें हा प्राचीन ऐतिहासिक पक्षभेद दाखविला नाहीं. तर सामान्यरीत्या जो शत्रूला दुष्ट, पातकी समजण्याचा मानवस्वभाव आहे त्याला अनुसरून हा शब्द येथें पातकी माणसाच्या मरणोत्तर हीन गतीला अनुलक्षून योजला आहे.

आतां शंकराचार्यांनीं "असुर्याः परमात्मभावमद्वयमपेक्ष्य देवादयोऽप्यसुरास्तेषां च स्वभूता लोका असुर्या नाम" = असुर्य म्हणजे परमात्मभावरूप जें अद्वय त्याच्या अपेक्षेनें देवादि सुद्धां जे असुर होतात त्यांचे स्वभूत म्हणजे स्वतःच्या मालकीचे जे लोक ते असुर्य, असा त्या शब्दाचा अर्थ केला आहे. येथें शंकराचार्यांनीं प्रथमतः देवांना च असुर ठरवून त्यांच्या स्वभूताला म्हणजे स्वर्गलोकाला च असुर्यलोक म्हटलें आहे, आणि त्याचें कारण त्या देवांना अद्वयस्वरूपाचें परमात्मज्ञान नाहीं हें दिलें आहे. आतां देवांच्या दृष्टीनें त्यांचे

शत्रु जे असुर ते पापाचरण करणारे असल्यामुळें त्यांचें असुर्य हें पापी लोकांचें निवासस्थान होणें साहजिक आहे. अर्थात् असें असुर्य जर कोणा मानवाच्या वाट्यास यावयाचें असेल तर तें अद्वयपरमात्मभावाच्या अपेक्षेनें येणार नाहीं तर नियकर्माचरणाच्या अपेक्षेनें येईल असें म्हणणें रास्त आहे. कारण पापपुण्याचें द्वंद्व हें 'परमात्मभावमद्वयमपेक्ष्य' निघत नाहीं तर कर्माकर्मविकर्मांतील नियतकर्माचरणाच्या अपेक्षेनें निघतें आणि त्यांत ज्ञानी अज्ञानी हा भेद पाहिला जात नाहीं तर कर्मी व अकर्मी किंवा यज्ञशील व अयज्ञशील हा पाहण्यांत येतो. म्हणून यद्यपि कोणी एखादा ज्ञानी किती जरी अद्वयपरमात्मभावाला गेलेला असला तरी तो जर आपल्या नियतकर्माचारापासून च्युत झालेला दिसला तर धर्माच्या दृष्टीनें तत्त्वतः पापी च ठरतो आणि उलट जो अद्वयपरमात्मभाव वगैरे कांहीं एक न जाणतां व त्याची क्षिति न करतां आपला नियतकर्माचार आस्थेनें पाळीत असला तर तो यथार्थ पुण्यवान ठरतो व त्या त्या पापपुण्याच्या बळानें त्या त्या सूर्यवान् वा असूर्यवान, तेजस्वी वा अतेजस्वी, दिव्य वा अंधकारमय, स्वर्ग वा नरक लोकांत जाऊन वसतो असा वेदांचा आणि वैदिक धर्माचा निःसंशय आशय आहे. वेदांच्या मतें जो अनृणी असेल तो च मोक्षाला पात्र होईल एरवीं नुसता अद्वयपरमात्मभाव जाणणारा होणार नाहीं. असें अनृणत्व ब्रह्मचर्यानें म्हणजे वेदाध्ययनानें ऋषींचें ऋण फेडून, यज्ञानें देवांचें ऋण फेडून, आणि पुत्रोत्पादनानें पितरांचें ऋण फेडून प्राप्त होतें असें त्यांचें म्हणणें आहे. 'एष वा अनृणो यः पुत्री, यज्वा, ब्रह्मचारी वा।' या अनृणत्वाची मर्यादा किती आहे ती त्यांनीं पुढीलप्रमाणें निर्दिष्ट केली आहे—

'अनृणा अस्मिन्ननृणाः परस्मिन्। तृतीये लोके अनृणाः स्याम। ये देवयाना उत पितृयाणाः। सर्वान् पथो अनृणा आक्षीयेम।' (तै. ब्रा.

३.७.८)=आम्हीं या लोकीं अनृणी असावें, परलोकीं अनृणी असावें, तृतीय लोकीं अनृणी असावें. जे देवांचे मार्ग आहेत आणि तसे च जे पितरांचे मार्ग आहेत त्या सर्व मार्गांत आम्हीं अनृणी रहावें. देवांच्या मार्गांतिल अनृणत्व यज्ञानें येते व पितरांच्या मार्गांतील पुत्रोत्पादनानें येतें हें उघड आहे. तथापि हीं दोन्ही अनृणें एका गार्हस्थ्यांत च सिद्ध होणारीं आहेत, ब्रह्मचर्यांत नाहींत आणि ब्रह्मचर्यांतून एकदम संन्यासांत तर नाहीं च नाहींत. म्हणून या ऋणत्रयाच्या वैदिक सिद्धान्ताकडे दुर्लक्ष करून किंवा त्याचा उघड उपमर्द करून जे कोणी शंकराचार्यांसारखे ब्रह्मचर्यांतून संन्यास घेणारे यति दिसतात ते किती हि जरी अद्वयपरमात्मभावाला गेलेले असले तरी त्यांना मोक्ष नाहीं इतकें च काय पण यज्ञानें मिळणारा स्वर्ग हि नाहीं तर सदर मंत्रांत म्हटल्याप्रमाणें त्या नियतकर्माचारभ्रष्ट असद्ज्ञानी आत्मघातकी जनांना अंधतमानें व्यापलेले असुर्यलोक च आहेत हें निश्चयानें समजावें. मनूनें म्हटलें आहे—' अनधीत्य द्विजो वेदाननुत्पाद्य तथा सुतान् । अनिष्ट्वा चैव यज्ञैश्च मोक्षमिच्छन् व्रजत्यधः ॥ ' आणि हें मनूचें वचन अक्षरशः वेदांना धरून आहे. अर्थात् अशा वेदांचा जणु काय सूड घेण्याकरितां च शंकराचार्यांनीं त्या वेदांतील देवांच्या माथीं अद्वयपरमात्मभावाचें अज्ञान मारून आणि त्यांना असुरत्व देऊन त्यांच्या दिव्य स्वर्गादि स्थानांना अज्ञानांधतमानें झांकलेलीं असुर्यें ठरविलीं यांत कांहीं शंका नाहीं. परंतु हें मात्र खरें कीं असें करण्यांत त्यांनीं ' स्वर्गकामो यजेत ' या श्रुतिवचनानुसार यज्ञार्थ कर्म करणाऱ्या अग्निहोत्र्याला अज्ञानाच्या म्हणजे पर्यायानें पापाच्या सदरांत ढकलिलें. ही च त्यांच्या मतें सदर मंत्रांत केलेली अविद्वानाची निंदा होय.

शंकराचार्यांनीं देवांना जें असुर म्हटलें आणि त्यांच्या स्वर्गाला असुर्यं म्हणजे नरक ठरविलें त्यांत त्यांना प्रथमतः त्या देवांचे ठायीं

अद्वयपरमात्मभावाचें अज्ञान लादावें लागलें आहे. असे अज्ञानी देव कोण आहेत? तर वेदांत दर्शविलेले इंद्र, वरुण, अग्नि, सूर्य, सोम, प्रजापति इत्यादि. यांत अग्नि हा 'जातवेदस्' आणि वरुण 'असुर प्रचेता' आहे. हा च वरुण पुढें झरथुष्ट्री धर्मांत 'अहुर मझ्द' असुर मेधिष्ठ नामक सर्वज्ञ, सर्वश्रेष्ठ देव झाला आहे. सदर ईशावास्योपनिषदाच्या शेवटीं जो अग्निदेवाला उद्देशून नमनात्मक मंत्र आहे त्यांत त्या अग्नीला 'विश्वानि देव वयुनानि विद्वान्' = हे देवा तूं विश्वांतील सर्व वयुनें म्हणजे कर्में जाणणारा आहेस असें म्हटलें आहे. तथापि या देवांच्या सर्वज्ञतेंत कदाचित् अद्वयस्वरूपाचें परमात्मज्ञान नसेल. पण असें ज्ञान जर देवांना असणार नाहीं तर दुसऱ्या कोणाला असणार? छांदोग्योपनिषदांतील अंतिम अध्यायाचे शेवटीं देव आणि असुर यांच्या आत्मज्ञानप्राप्तीची ७ ते १५ खंडांत मिळून एक मोठी मनोरंजक कथा आहे. तींत देवांचा राजा इंद्र आणि असुरांचा विरोचन हे दोघे आत्मज्ञानप्राप्त्यर्थ प्रजापतीकडे गेले. हा आत्मा कसा? तर— 'य आत्मा अपहतपाप्मा, विजरः, विमृत्युः, विशोकः, विजिघत्सः, अपिपासः, सत्यकामः, सत्यसंकल्पः' अशा स्वरूपाचा. अशा आत्म्याचें अन्वेषण करावें, अशा आत्म्याचें ज्ञान करून घ्यावें—'सोऽन्वेष्टव्यः स विजिज्ञासितव्यः।' जो कोणी असा आत्मा ओळखून जाणतो तो सर्व लोक आणि सर्व काम प्राप्त करून घेतो असें प्रजापति च बोलला आहे—'स सर्वांश्च लोकानाप्नोति सर्वांश्च कामान् यः तम् आत्मानं अनुविद्य विजानाति इति ह प्रजापतिरुवाच।' या प्रकारें ज्या आत्म्याबद्दल प्रजापति हें असें वचन बोलला आहे तो आत्मा आपणास मिळावा म्हणून च इंद्र आणि विरोचन हे दोघे समित्पाणी होत्साते प्रजापतीकडे आले. आतां प्रजापति झाला तरी तो एक स्वर्गांत निवास करणारा देव च आहे आणि त्याला वैदिक यज्ञमार्गांत इतर देवांच्या

असून आज हि प्रेतांचें पूजन करणाऱ्या ख्रिस्ती आणि मुसलमानी लोकांना पूर्णपणें लागू होणारें आहे.

या प्रकारें असुरांचा राजा विरोचन यानें पहिल्या च बत्तीस वर्षांच्या तपश्चर्येंत कंटाळून जाऊन एवढ्या च ज्ञानानें आपलें समाधान मानून घेतलें. पण त्यायोगें त्या असुरांनीं जें असुर्य संपादन केलें तें अंधतमानें आवृत झाल्या कारणानें त्यांत त्यांचा नाश झाला यांत कांहीं नवल नाहीं. कारण प्रजापतीनें ते दोघे परत जात असतां त्यांकडे पाहून म्हटलें कीं जे कोणी देव वा असुर येवढ्या च ज्ञानानें संतुष्ट होऊन परत जातील ते पराभव पावतील—' यतर एतदुपनिषदो भविष्यंति देवा वा असुरा वा ते पराभविष्यंति । '—परंतु देवांचा राजा इंद्र यानें विचार केला कीं जागृतींत प्रतिबिंबरूपानें पाण्यांत दिसणारा केवळ छायात्मक आत्मा हा खरा नाहीं कारण तो नाशवंत आहे. तर आपण पुनः परत प्रजापतीकडे जावें आणि त्याला विचारावें. म्हणून तो पुनः परत प्रजापतीकडे आला आणि पुनः बत्तीस वर्षें त्याचे जवळ ब्रह्मचर्यानें तपश्चर्या करून राहिला. त्यावर प्रजापतीनें त्याला जागृतीच्या वर स्वप्नाच्या दुसऱ्या थोड्या उच्च भूमिकेवर नेलें आणि सांगितलें कीं, स्वप्नांत जो नानाविध भोग भोगतो तो च आत्मा. हा मृत्युरहित व भयरहित आहे. हा च ब्रह्म होय—' य एष स्वप्ने महीयमानश्चरति एष आत्मेति ह उवाच एतदमृतं अभयमेतत् ब्रह्मेति । '—परंतु यानें हि इंद्राचें समाधान झालें नाहीं. कारण हा स्वप्नांतील आत्मा हि त्याला नाशवंत च दिसला. म्हणून तो मात्स्यान् प्रजापतीकडे आला आणि त्याचे जवळ पुनः बत्तीस वर्षें ब्रह्मचर्यानें तपश्चर्या करून राहिला. तेव्हां त्यावर सुषुप्तीच्या तिसऱ्या अधिक उच्च भूमिकेवरून प्रजापति त्याला म्हणाला,—तें आतां येथें हा समस्त, संप्रसन्न, सुप्त जो स्वप्न जागत नाहीं तो च आत्मा होय. हा मृत्युरहित व भयरहित आहे. हा च ब्रह्म होय. ' तद्य-

समवेत स्वाहाकारानें यजनीय द्रव्यांच्या आहुति हि आहेत. मग अशा प्रजापति देवाला तरी निदान छांदोग्योपनिषदांतील सदर कथेच्या आधारें अद्वयपरमात्मभावाचें ज्ञान नव्हतें असें म्हणणें धाष्टर्याचें होणार आहे. ह्या प्रजापतीनें इंद्र आणि विरोचन या देवासुरांच्या अग्रणी प्रतिनिधींना आपल्याजवळ बत्तीस वर्षें ब्रह्मचर्यानें राहण्यास सांगितलें आणि नंतर जागृतावस्थेंत स्वतःच्या देहाचें पाण्यांत जसेंच्या तसें जें प्रतिबिंब दिसतें तो च आत्मा म्हणून या पहिल्या अज्ञानभूमिकेवर त्यांना रुचेल आणि पचेल असें त्याचें मिथ्या ज्ञान कथन केलें. त्या ज्ञानानें असुरांचा राजा विरोचन हा शांतहृदय होत्साता आपल्या लोकांकडे आला आणि त्यानें त्यांना असें ज्ञान सांगितलें कीं या लोकीं आत्म्याची म्हणजे आपली स्वतःची च महति करावी, आत्म्याची म्हणजे आपली स्वतःची च परिचर्या करावी; या प्रकारें जो आत्म्याची महति करतो व परिचर्या करतो तो इह आणि पर असे दोन्ही लोक प्राप्त करून घेतो—'आत्मैव इह महय्य आत्मा परिचर्य आत्मानं एव इह महयन् आत्मानं परिचरन् उभौ लोकौ आप्नोति इमं च अमुं चेति।'—म्हणून आज सुद्धां या पृथ्वीतलावर दान न देणारा, श्रद्धा न ठेवणारा, यज्ञ न करणारा असा असुरांचा स्वभाव असल्याचें सांगतात—'तस्मादपि अद्येह अददानं, अश्रद्दधानं, अयजमानं, आहुः आसुरः'—कारण असुरांचें उपनिषत् म्हणजे ज्ञान इतकें च–'एतेत्यसुराणां ह्युपोपनिषत्।'–ते प्रेतांच्या शरीरांना भिक्षा मागून आणून देखील वस्त्रें आणि अलंकार घालून सजवितात आणि त्यायोगें ते त्या प्राण्यास परलोक प्राप्त होतो असें समजतात—'प्रेतस्य शरीरं भिक्षया वसनेनालंकारेणेति संस्कुर्वंति एतेन हि अमुं लोकं जेप्यंतो मन्यंते।'—हें छांदोग्यांतील असुरांचें वर्णन प्रेतांच्या 'ममी' करणाऱ्या प्राचीन खाल्डियन् आणि ईजिप्टिअन् आसुरी आणि मिसरी लोकांना जसेंच्या तसें लागू

असून आज हि प्रेतांचें पूजन करणाऱ्या ख्रिस्ती आणि मुसलमानी लोकांना पूर्णपणें लागू होणारें आहे.

या प्रकारें असुरांचा राजा विरोचन यानें पहिल्या च बत्तीस वर्षांच्या तपश्चर्येंत कंटाळून जाऊन एवढ्या च ज्ञानानें आपलें समाधान मानून घेतलें. पण त्यायोगें त्या असुरांनीं जें असुर्य संपादन केलें तें अंधतमानें आवृत झाल्या कारणानें त्यांत त्यांचा नाश झाला यांत कांहीं नवल नाहीं. कारण प्रजापतीनें ते दोघे परत जात असतां त्यांकडे पाहून म्हटलें कीं जे कोणी देव वा असुर येवढ्या च ज्ञानानें संतुष्ट होऊन परत जातील ते पराभव पावतील—' यतर एतदुपनिषदो भविष्यंति देवा वा असुरा वा ते पराभविष्यंति । '—परंतु देवांचा राजा इंद्र यानें विचार केला कीं जागृतींत प्रतिबिंबरूपानें पाण्यांत दिसणारा केवळ छायात्मक आत्मा हा खरा नाहीं कारण तो नाशवंत आहे. तर आपण पुनः परत प्रजापतीकडे जावें आणि त्याला विचारावें. म्हणून तो पुनः परत प्रजापतीकडे आला आणि पुनः बत्तीस वर्षें त्याचे जवळ ब्रह्मचर्यानें तपश्चर्या करून राहिला. त्यावर प्रजापतीनें त्याला जागृतीच्या वर स्वप्नाच्या दुसऱ्या थोड्या उच्च भूमिकेवर नेलें आणि सांगितलें कीं, स्वप्नांत जो नानाविध भोग भोगतो तो च आत्मा. हा मृत्युरहित व भयरहित आहे. हा च ब्रह्म होय—' य एष स्वप्ने महीयमानश्चरति एष आत्मेति ह उवाच एतदमृतं अभयमेतत् ब्रह्मेति । '—परंतु यानें हि इंद्राचें समाधान झालें नाहीं. कारण हा स्वप्नांतील आत्मा हि त्याला नाशवंत च दिसला. म्हणून तो माघ्त्यान् प्रजापतीकडे आला आणि त्याचे जवळ पुनः बत्तीस वर्षें ब्रह्मचर्यानें तपश्चर्या करून राहिला. तेव्हां त्यावर सुषुप्तीच्या तिसऱ्या अधिक उच्च भूमिकेवरून प्रजापति त्याला म्हणाला,—तें आतां येथें हा समस्त, संप्रसन्न, सुप्त जो स्वप्न जागत नाहीं तो च आत्मा होय. हा मृत्युरहित व भयरहित आहे. हा च ब्रह्म होय. ' तद्य-.

प्रेतत् सुप्तः समस्तः संप्रसन्नः स्वप्नं न विजानाति एष आत्मेति होवाच एतदमृतं अभयं एतत् ब्रह्मेति । ' तथापि हें हि प्रजापतीचें वचन इंद्राला पटलें नाहीं म्हणून तो पुनः प्रजापतीकडे आला. पण आतां या वेळीं प्रजापतीनें त्याला पांच च वर्षें आपल्याजवळ ब्रह्मचर्यानें तप करण्यास सांगितलें व या प्रकारें त्याची १०१ वर्षें तपश्चर्या झाल्या नंतर प्रजापतीनें तो ज्ञान ग्रहण करण्यास पूर्णपणें समर्थ झालेला पाहून त्याला अखेर ब्रह्मस्वरूपाचें आत्मदर्शन करून दिलें. त्याचें वर्णन छांदोग्योपनिषदांतील शेवटच्या चार खंडांत आहे तें अवश्य पाहण्यासारखें आहे. प्रजापति इंद्राला म्हणाला,—हे मघवन्, हें शरीर खरोखर मर्त्य आहे, मृत्यूनें ग्रासलेलें आहे; तें या अमृत अशरीरी आत्म्याचें अधिष्ठान आहे. हा आत्मा सशरीर असतांना प्रिय व अप्रिय या द्वंद्वानें ग्रस्त होतो. सशरीर आत्म्यांतून हें प्रियाप्रियाचें द्वंद्व कदापि नष्ट होत नाहीं. परंतु तो अशरीर झाल्याबरोबर हें प्रियाप्रियद्वंद्व त्याला स्पर्श करीत नाहीं.— ' मघवन् मर्त्यं वा इदं शरीरं, आत्तं मृत्युना; तत् अस्य अमृतस्य अशरीरस्य आत्मनः अधिष्ठानं; आत्तो वै सशरीरः प्रियाप्रियाभ्यां; न वै सशरीरस्य सतः प्रियाप्रिययोः अपहतिः अस्ति; अशरीरं वाव सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः । ' अर्थात् येथें हें वर्णन शांकरी स्वरूपाच्या अद्वैतात्म्याचें नाहीं तर स्पष्ट रीतीनें गीतेच्या निर्द्वंद्व आत्म्याचें आहे. कारण त्याच्या अनुसार जें प्रियाप्रियाचें द्वंद्व दर्शविलें आहे तें त्यानें शरीर धारण केलें कीं बाहेर उमटतें व तो अशरीरी झाला कीं पुनः त्याचे ठायीं गुप्त होतें आणि गुप्त राहतें. शिवाय येथें आणखीं दोन द्वंद्वें निर्दिष्ट झालीं आहेत तीं निराळीं च. तीं देह आणि देही व मृत्यु आणि अमृत्यु हीं होत. भगवंतांनीं गीतेंत ' अंतवंत इमे देहा नित्यस्योक्ताः शरीरिणः ' या प्रकारें जें देह व देही या द्वंद्वाला अनुलक्षून निरूपण केलें आहे तें सर्वथैव छांदोग्यांतील वरील प्रजापतीच्या वचनानुसार आहे यांत कांहीं संशय

नाहीं. असें आत्मज्ञान प्रजापतीनें इंद्राला बहुत काळ आपल्याजवळ ब्रह्मचर्य व्रतानें ठेऊन घेऊन नंतर हळु हळु क्रमशः दिलें व तें च पुढें इंद्रानें सर्व देवांना यथाश्रुत निवेदन केलें. येथें च पहिली श्रुति देव-लोकांत उत्पन्न झाली. अशा आत्म्याची देव उपासना करतात म्हणून त्यांना स्वर्गासारखे सर्व दिव्य लोक उपभोगावयास मिळतात व त्यांचे सर्व काम सफल होतात. कारण प्रजापतीनें एकवार नव्हे तर द्विवार म्हटलें आहे कीं जो या आत्म्याचें पूर्ण ज्ञान करून घेतो व त्याला जाणतो तो सर्व लोक मिळवितो व सर्व काम प्राप्त करून घेतो—'तं वा एतं देवा आत्मानं उपासते; तस्मात् तेषां सर्वे च लोका आत्ताः सर्वे च कामाः; स सर्वांश्च लोकान् आप्नोति सर्वांश्च कामान् यःतम् आत्मानं अनुविद्य विजानातीति ह प्रजापतिरुवाच प्रजापतिरुवाच।' पुनः हें आत्मज्ञान ब्रह्मज्ञानस्वरूप म्हटलें म्हणजे तें केवळ एषणात्याग केलेल्या संन्याशाला च मोक्षप्रद होतें असें नाहीं तर कर्मनिष्ठ गृहस्थाश्रमीयाला सुद्धां होतें. किंबहुना छांदोग्योपनिषदांतील सदर कथेंत तरी कोठें संन्याशाचा मागमूस हि नाहीं तर तें केवळ गृहस्थाश्रमीयाला च प्राप्त होतें असें स्पष्टपणें कथन केलें आहे. कारण एक तर ज्या इंद्रादि देवांना प्रजापतीनें हें आत्मज्ञान दिलें ते देव संन्याशी नाहींत तर सपत्नीक गृहस्थाश्रमी आहेत. आणि दुसरें हा आत्मा श्यामांतून शबलांत उतर-णारा व पुनरपि शबलांतून श्यामांत चढणारा दर्शविला आहे. म्हणून म्हटलें—'श्यामात् शबलं प्रपद्ये शबलात् श्यामं प्रपद्ये।' श्याम म्हणजे तमिस्रेनें युक्त कारणब्रह्म. शबल म्हणजे नाना रंगांनीं युक्त जग-द्रूप कार्यब्रह्म. तें पूर्ण, हें पूर्ण. दोन्ही पूर्ण. आत्मा हा एका पूर्णांत अप्रकट असतो तो दुसऱ्या पूर्णांत येऊन प्रकट होतो. या प्रकटीकरणार्थ त्याला शरीर धारण करावें लागतें. हीं शरीरें अनेक असतात. म्हणून च त्यास बहुरंगी अनेक होतां येतें. शरीर अनित्य असतें, तो नित्य असतो.

यैतद् सुप्तः समस्तः संप्रसन्नः स्वप्नं न विजानाति एष आत्मेति होवाच एतदमृतं अभयं एतत् ब्रह्मेति। ' तथापि हें हि प्रजापतीचें वचन इंद्राला पटलें नाहीं म्हणून तो पुनः प्रजापतीकडे आला. पण आतां या वेळीं प्रजापतीनें त्याला पांच च वर्षे आपल्याजवळ ब्रह्मचर्यानें तप करण्यास सांगितलें व या प्रकारें त्याची १०१ वर्षे तपश्चर्या झाल्या नंतर प्रजापतीनें तो ज्ञान ग्रहण करण्यास पूर्णपणें समर्थ झालेला पाहून त्याला अखेर ब्रह्मस्वरूपाचें आत्मदर्शन करून दिलें. त्याचें वर्णन छांदोग्योपनिषदांतील शेवटच्या चार खंडांत आहे तें अवश्य पाहण्यासारखें आहे. प्रजापति इंद्राला म्हणाला,—हे मघवन, हें शरीर खरोखर मर्त्य आहे, मृत्यूनें ग्रासलेलें आहे; तें या अमृत अशरीरी आत्म्याचें अधिष्ठान आहे. हा आत्मा सशरीर असतांना प्रिय व अप्रिय या द्वंद्वानें ग्रस्त होतो. सशरीर आत्म्यांतून हें प्रियाप्रियाचें द्वंद्व कदापि नष्ट होत नाहीं. परंतु तो अशरीर झाल्याबरोबर हें प्रियाप्रियद्वंद्व त्याला स्पर्श करीत नाहीं.— ' मघवन्‌ मर्त्यं वा इदं शरीरं, आत्तं मृत्युना; तत् अस्य अमृतस्य अशरीरस्य आत्मनः अधिष्ठानं; आत्तो वै सशरीरः प्रियाप्रियाभ्यां; न वै सशरीरस्य सतः प्रियाप्रिययोः अपहतिः अस्ति; अशरीरं वाव सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः। ' अर्थात् येथें हें वर्णन शांकरी स्वरूपाच्या अद्वैतात्म्याचें नाहीं तर स्पष्ट रीतीनें गीतेच्या निर्द्वंद्व आत्म्याचें आहे. कारण त्याच्या अनुसार जें प्रियाप्रियाचें द्वंद्व दर्शविलें आहे तें त्यानें शरीर धारण केलें कीं बाहेर उमटतें व तो अशरीरी झाला कीं पुनः त्याचे ठायीं गुप्त होतें आणि सुप्त राहतें. शिवाय येथें आणखीं दोन द्वंद्वें निर्दिष्ट झालीं आहेत तीं निराळीं च. तीं देह आणि देही व मृत्यु आणि अमृत्यु हीं होत. भगवंतांनीं गीतेंत ' अंतवंत इमे देहा नित्यस्योक्ताः शरीरिणः ' या प्रकारें जें देह व देही या द्वंद्वाला अनुलक्षून निरूपण केलें आहे तें सर्वथैव छांदोग्यांतील वरील प्रजापतीच्या वचनानुसार आहे यांत कांहीं संशय

जेव्हां त्यानें भूतमात्र निर्माण केलें आणि त्या भूतांचा एकटा च एक पति झाला तेव्हां तो च प्रजापति बनला.—' हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत् ' त्या प्रजापतीचा मानसपुत्र तो मनु. त्या मनूनें हें ज्ञान आपल्या मानवी प्रजांना सांगितलें. अर्थात् त्या मनूच्या स्मृतीप्रमाणें च तें कोणा हि मानवाला प्राप्त होणार हें उघड आहे. म्हणून येथें छांदोग्योपनिषदाचे शेवटीं यथार्थ म्हटलें—"आचार्य-कुलात् वेदं अधीत्य यथाविधानं गुरोः कर्मातिशेषेण अभिसमावृत्य कुटुंबे शुचौ देशे स्वाध्यायं आधीयानो धार्मिकान् विदधत् आत्मनि सर्वेंद्रियाणि संप्रतिष्ठाप्य अहिंसन् सर्वभूतानि अन्यत्र तीर्थेभ्यः स खलु एवं वर्तयन् यावदायुषं ब्रह्मलोकं अभिसंपद्यते न च पुनरावर्तते न च पुनरावर्तते इति ॥"—जो कोणी मानव आचार्याचे घरीं राहून आणि गुरूचें कामधाम करून राहिलेल्या वेळांत वेदाध्ययन करतो आणि वेदाधीत झाल्यावर समावर्तन करून कुटुंबी होतो,—म्हणजे ब्रह्मचर्या-श्रम संपवून गृहस्थाश्रम घेतो—आणि तेथें शुद्ध जागीं स्वाध्यायाचें अध्ययन करून आणि पुत्रादींना धर्माची दीक्षा देऊन सर्व इंद्रियें आत्म्याचे ठायीं स्थित करतो आणि देवयजनादि तीर्थस्थानांवांचून बाकी सर्व ठिकाणीं सर्व भूतमात्रांबद्दल अहिंसा धारण करून ' कुर्वन्ने-वेह कर्माणि जिजीविषेः शतं समाः ' या न्यायानें आपलें संपूर्ण शंभर वर्षांचें आयुर्मान नियतकर्माचरणांत घालवितो तो च आत्मज्ञानी वा ब्रह्मज्ञानी पुरुष ब्रह्मलोकाला संपादन करतो आणि तेथून पुनश्च या मृत्युलोकीं परत येत नाहीं, पुनश्च परत येत नाही.

सदर छांदोग्योपनिषदांतील कथेंत देवासुरांचे राजे इंद्र आणि विरोचन हे आत्मज्ञानार्थ प्रजापतीकडे गेले असें म्हटलें आहे. हे दोघे हि मानवी क्षत्रिय होत. त्यांत कुंट्यांनीं म्हटल्याप्रमाणें इंद्र हा आर्यांचा पुढारी, आणि प्रल्हादाचा पुत्र किंवा बलीचा पिता विरोचन हा

म्हणून च तो शरीर झाडून आणि पापरहित होऊन कृतकृत्य होत्साता मी ब्रह्मलोकीं जाईन, ब्रह्मलोकीं जाईन, असें द्विवार प्रतिपादन करतो. हें शरीर तो कसें झाडतो ? तर जसा अश्व आपले केंस झाडून मोकळा होतो किंवा चंद्र राहुमुखांतून सुटून निर्मल बाहेर पडतो तसा— 'अश्व इव रोमाणि विधूय, पापं चंद्र इव राहोर्मुखात् प्रमुच्य धूत्वा, शरीरमकृतं, कृतात्मा ब्रह्मलोकमभिसंभवामीत्यभिसंभवामीति।'

अशा बहुरूपी बहुरंगी आत्म्यांतून 'आकाश' नामक जो आत्मा तो च नामरूपांचें निर्वहण करतो, म्हणजे त्यांना पूर्णपणें उजेडांत आणतो. कारण 'आ + काश' = समंतात् तेज, हें च एक अव्यक्त एकाला व्यक्त अनेकांत आणण्याचें साधन आहे. अशीं नामरूपें ज्याच्या अन्तर्मार्गीं राहतात तें च ब्रह्म, तें च अमृत, तो च आत्मा—'आकाशो वै नाम नामरूपयोर्निर्वहिता. ते यदंतरा तत्र ब्रह्म, तदमृतं, स आत्मा।' —असा आत्मरूप मी ज्ञानी पुरुष प्रजापतीचें सभागृह गाठीन. मी ब्राह्मणांचें यश होईन, क्षत्रियांचें यश होईन, वैश्यांचें यश होईन. त्या त्रैवर्णिकांच्या यशाग्रत प्राप्त व्हावें अशी माझी इच्छा आहे. अर्थात् यावरून मी त्रैवर्णिकांना सोडून संन्यासी होण्याची इच्छा करीत नाहीं हें उघड ठरत आहे. असें हें समाजांत सिद्ध होणारें सर्वांत श्रेष्ठ धवल यश मी मिळवीन. मी पुनश्च नश्वर देहांत परत येणार नाहीं, नश्वर देहांत परत येणार नाहीं—'प्रजापतेः सभां वेश्म प्रपद्ये, यशोऽहं भवामि ब्राह्मणानां, यशो राज्ञां, यशो विशां; यशोऽहं अनुप्रापत्सि; स ह अहं यशसां यशः श्येतं अदत्कं, अदत्कं श्येतं; लिंदु माभिगां, लिंदु माभिगामिति।'—एवं विशिष्ट हें सर्व आत्मज्ञान ब्रह्मानें प्रजापतीला सांगितलें, प्रजापतीनें मनूला, आणि मनूनें प्रजांना सांगितलें—'तत् ह एतत् ब्रह्मा प्रजापतये उवाच, प्रजापतिर्मनवे, मनुः प्रजाभ्यः।' ब्रह्मा म्हणजे मूळ अव्यक्त ब्रह्माचें व्यक्त ब्रह्मरूप. हा च ब्रह्मदेव. हा हिरण्यगर्भ होऊन

कोणी देव अज्ञानी राहतो व असुरभावाला जाऊन असुर्यांत पडतो असें म्हणण्याचें कारण रहात नाहीं. कारण शंकराचार्यांनीं प्रस्तुत उपनिषदावरील आपल्या भाष्याच्या शेवटीं विद्या आणि अविद्या यावर परिशिष्टरूपानें पूर्वोत्तरपक्ष घेऊन जें अधिक विस्तारानें विवरण केलें आहे त्यांत या प्रश्नाचा आपोआप उलगडा झाला आहे. ते म्हणतात— "क्रमेणैकाश्रये स्यातां विद्याविद्ये इतिचेन्न । विद्योत्पत्तौ अविद्याया ह्यस्तत्वात्तदाश्रयेऽविद्यानुपपत्तेः । न ह्यग्निरुष्णः प्रकाशश्चेति विज्ञानोत्पत्तौ यस्मिन्नाश्रये तदुत्पन्नं तस्मिन्नेवाश्रये शीतोऽग्निरप्रकाशो वेत्यविद्याया उत्पत्तिर्नापि संशयोऽज्ञानं वा ।" = क्रमानें एकाच आश्रयावर विद्या आणि अविद्या असूं शकतील असें म्हटलें तर तसें नाहीं. कारण विद्येची उत्पत्ति झाल्याबरोबर अविद्येचा अस्त होत असल्यामुळें त्याच आश्रयावर पुनः अविद्या राहूं शकत नाहीं. जसें, अग्नि हा उष्ण व प्रकाश आहे अशी विज्ञानोत्पत्ति झाल्यावर तें विज्ञान ज्या आश्रयांत उत्पन्न झालें असेल त्या च आश्रयांत अग्नि हा शीत वा अप्रकाश आहे या अविद्येची उत्पत्ति नाहीं, आणि म्हणून तेथें संशय वा अज्ञान यांचा संभव नाहीं.—या प्रकारें जेथें एकदां ज्ञानप्राप्ति झाली तेथें अज्ञानाचा लेश रहात नाहीं असें येथें शंकराचार्यांनीं अग्नीचा दृष्टांत देऊन स्पष्ट विधान केलें आहे. अर्थात् त्यांच्या च या मताप्रमाणें देवादयांना एकदां प्रजापतीपासून आत्मज्ञान झाल्यानंतर पुनरपि ते कधीं अज्ञानभावाला जाऊं शकत नाहींत आणि म्हणून 'परमात्मभावमद्वयमपेक्ष्य' असुर होऊन असुर्यनामक अंध तमानें व्याप्त लोक हि संपादन करीत नाहींत.

तथापि छांदोग्योपनिषदांतील वरील इंद्रविरोचनांच्या आत्मज्ञानप्राप्तीच्या कथेवरून या वेदान्ती आचार्यांनीं दुसरा एक प्रश्न उपस्थित केला आहे. तो हा कीं, स्वर्गांतील देवांना ब्रह्मविद्येचा अधि-

अनार्यांचा पुढारी म्हणण्यास हरकत नाहीं. अशी च दुसरी एक कथा तैत्तिरीयोपनिषदांत आहे. तेथें भृगुवल्लीच्या आरंभीं वरुणाचा पुत्र भृगु हा आपल्या पित्याकडे आत्मज्ञानार्थ गेला व त्याला हि वरुणानें अशा च प्रकारें क्रमाक्रमानें आत्म्याचा वा ब्रह्माचा मार्ग सांगितला— 'भृगुर्वै वारुणिः । वरुणं पितरमुपससार । अधीहि भगवो ब्रह्मेति ।'– प्रजापति काय किंवा वरुण काय, हे दोघे हि स्वर्गांत निवास करणारे साध्यदेव होत. ते जात्या च सर्वज्ञानसंपन्न आहेत. म्हणून इंद्र, विरोचन, आणि भृगु हे मानव त्यांच्याकडे आत्मज्ञानार्थ जावेत हें साहजिक आहे. त्यांत भृगु हा 'महर्षीणां भृगुरहं' या न्यायानें महर्षांत श्रेष्ठ गणला आहे. पुनः तो 'नः पूर्वे पितरः' या आर्यांच्या प्राचीन तीन पितरांपैकीं एक आहे. अशा पितरांचा लोक हि स्वतंत्र आहे. त्याला च पितृयाण म्हणतात. देवयान हा सूर्यलोक देवांचें निवासस्थान, तर पितृयाण हा चंद्रलोक पितरांचें निवासस्थान होय. सूर्य हा तेजाचा स्वामी तिन्ही लोकांना व्यापून राहतो—'आप्राद्यावापृथिवी अंतरिक्षं ।' अशा सूर्यांतून मित्र आणि वरुण हीं जोडी बाहेर पडते. तींत मित्र हा दिवसाचा आवरणकर्ता म्हटला तर वरुण हा रात्रीचा आवरणकर्ता ठरतो. अर्थात् तो चंद्राचा दर्शक आहे. म्हणून च इंद्रादि देव हे सूर्यमार्गावर जातात तर भृग्वादि पितर चंद्रमार्गावर येतात. या दोन्ही लोकांहून असुरांचीं असुर्यें निराळीं आहेत. तीं अंध तमिस्रेनें व्यापिलेलीं अयज्ञशील कर्मभ्रष्टांचीं स्थानें होत.

या सर्व विवेचनावरून स्वर्गांतील साध्यदेव हे कदापि अज्ञानी म्हणतां यावयाचे नाहींत हें उघड आहे. आतां कदाचित् इंद्र हा देवांचा राजा म्हणजे स्वर्गांतील देवांचा राजा म्हटला व तो प्रजापतीकडे ज्ञानार्थ गेला असें मानलें तरी एकदां तो तेथून ज्ञानसंपन्न होऊन आल्यावर व त्यानें तें ज्ञान बाकीच्या सर्व देवांना श्रुत केल्यावर मग

आहेत. यावरून हीं सूत्रें मूळ बादरायणाचीं नसावींत तर शंकराचार्यां-सारख्या एखाद्या वेदान्ती संन्याशानें तीं त्यांत बादरायणाच्या नांवें घुसडून दिलीं असावींत असें म्हणण्यास पुष्कळ जागा आहे. कारण पूर्वी नासदीयसूक्तभाष्यांत दर्शविल्याप्रमाणें सदर आचार्यांनीं 'अद्वयं ब्रह्म' यां सारखीं आपल्याला बाधक होतील अशीं कांहीं सूत्रें जशीं मूळ ग्रंथांतून काढून टाकलीं तशीं या तेरा सूत्रांसारखीं कांहीं सूत्रें आपल्या मतलबास्तव त्यांत भरीस घातलीं असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. छांदोग्योपनिषदांत जी इंद्रविरोचनांची कथा आहे ती निःसंशय मानवी देवासुरांची आहे. परंतु या इतिहासाचा सदर आचार्यांना गंध नसल्या-मुळें ते त्यांना स्वर्गांतील देव समजून त्यांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे किंवा नाहीं हें ठरविण्याच्या वृथा भरीस पडले आणि मूळ सूत्र-ग्रंथांत जो विषय नव्हता तो आपल्या पदरचा घुसडून देण्यास प्रवृत्त झाले यांत तिळमात्र शंका नाहीं.

'असुर्याः परमात्मभावमद्वयमपेक्ष्य देवादयोऽप्यसुरास्तेषां च स्वभूता लोका असुर्या नाम।' हें शंकराचार्यांचें वाक्य संदिग्ध स्वरू-पाचें आहे. कारण त्यांतून 'देवादयोऽप्यसुराः' यांतील 'अपि' शब्दाच्या योगें दोन अर्थ निघण्यासारखे आहेत,—(१) देवादि सुद्धां असुर होत. या अर्थानें देव हे सुद्धां अद्वैतात्म्याच्या अज्ञानास्तव असुर च आहेत. आणि म्हणून त्यांचे स्वर्गादि जे लोक ते हि खरोखर असुर्य च आहेत. अर्थात् जे कोणी स्वर्गाच्या कामनेनें यज्ञयाग करतात ते न कळत असुर्यांची च प्राप्ति करून घेतात. आणि (२) जेथें अद्वयस्वरूप परमात्मभावाच्या अपेक्षेनें देवादि सुद्धां असुर होतील तेथें मानवाची कथा काय? असा या वाक्याचा अर्थापत्ति अलंकारानें जो अर्थ होतो तो घेतला असतां बिचाऱ्या देवांची अज्ञानांतून सुटका होईल हें खरें पण त्यांत पुढील 'तेषां च स्वभूता लोका असुर्या नाम' या वाक्यां-

कार आहे किंवा नाहीं ? वास्तविक रीत्या प्राचीन जैमिन्यादि मीमांसकांच्या मताप्रमाणें हा प्रश्न अवास्तव आहे. कारण त्यांच्या मतें देव हे वेदांतून निघालेले आहेत आणि वेद हे स्वयंभु नित्य आहेत. अर्थात् देव हे जात्या च वेदज्ञानसंपन्न आहेत. त्यांना दुसऱ्या कोणाकडे कसलें च ज्ञान मिळविण्यास जाण्याचें कारण नाहीं. म्हणून त्यांचे संबंधीं हा आत्मज्ञानप्राप्तीचा प्रश्न च उपस्थित होऊं शकत नाहीं. आतां कर्ममीमांसक हे केव्हां च आत्म्याची वा ब्रह्माची उठाठेव करीत बसत नाहींत. ते केवळ या जगतांतील यज्ञकर्माकडे लक्ष देतात आणि मनुष्याला स्वर्गप्राप्तीचा मार्ग दर्शवितात. त्याशिवाय बाहेर ते कांहीं पहात नाहींत. पण वेदान्ताची दृष्टि मात्र जगताबाहेर आत्म्याकडे वा ब्रह्माकडे वळते. म्हणून ते जगतांत उदय पावणाऱ्या देवांनासुद्धां आत्मज्ञानाचा अधिकार आहे किंवा नाहीं याचा विचार करण्यास प्रवृत्त होतात. असा विचार बादरायणाच्या ब्रह्मसूत्रांत करण्यांत आला आहे. तेथें पहिल्या अध्यायांतील तिसऱ्या पादांत सूत्र २६ पासून सूत्र ३९ पर्यंत दोन प्रश्नांचा विचार झाला आहे—(१) स्वर्गांतील देवांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे किंवा नाहीं, व (२) मानवांतील शूद्रादि चौथ्या वर्णाला ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे किंवा नाहीं. याचें उत्तर एक अस्तिपक्षीं व दुसरें नास्तिपक्षीं देण्यांत आलें आहे. तेथें जैमिनींचें मत पूर्वपक्षांत घालून बादरायणांनीं त्याचें खंडन केलें आहे व स्वर्गांतील देवादींना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे असें ठरविलें आहे. तथापि पंडितवर्य कुंटे यांनीं आपल्या उत्तरमीमांसेवरील चिंतनिर्केन हीं १३ चीं १३ सूत्रें क्षेपक आहेत असें म्हटलें आहे आणि तें त्यांचें म्हणणें मागचीं पुढचीं सूत्रें लक्षांत घेतां आणि त्यांतील विषय तपासून पाहतां अगदीं बरोबर आहे असें सहज दिसून येणार आहे. परंतु या च विशिष्ट सूत्रांवर भर देऊन शंकराचार्यादि चारी आचार्यांनीं मोठे कडोविकडीचे वाद केले

आहेत. यावरून हीं सूत्रें मूळ बादरायणाचीं नसावींत तर शंकराचार्यां-सारख्या एखाद्या वेदान्ती संन्याशानें तीं त्यांत बादरायणाच्या नांवें घुसडून दिलीं असावींत असें म्हणण्यास पुष्कळ जागा आहे. कारण पूर्वी नासदीयसूक्तभाष्यांत दर्शविल्याप्रमाणें सदर आचार्यांनीं 'अद्वयं ब्रह्म' यां सारखीं आपल्याला बाधक होतील अशीं कांहीं सूत्रें जशीं मूळ ग्रंथांतून काढून टाकलीं तशीं या तेरा सूत्रांसारखीं कांहीं सूत्रें आपल्या मतलबास्तव त्यांत भरीस घातलीं असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. छांदोग्योपनिषदांत जी इंद्रविरोचनांची कथा आहे ती निःसंशय मानवी देवासुरांची आहे. परंतु या इतिहासाचा सदर आचार्यांना गंध नसल्या-मुळें ते त्यांना स्वर्गांतील देव समजून त्यांना ब्रह्मविद्येचा अधिकार आहे किंवा नाहीं हें ठरविण्याच्या वृथा भरीस पडले आणि मूळ सूत्र-ग्रंथांत जो विषय नव्हता तो आपल्या पदरचा घुसडून देण्यास प्रवृत्त झाले यांत तिळमात्र शंका नाहीं.

'असुर्याः परमात्मभावमद्वयमपेक्ष्य देवादयोऽप्यसुरास्तेषां च स्वभूता लोका असुर्या नाम।' हें शंकराचार्यांचें वाक्य संदिग्ध स्वरूपाचें आहे. कारण त्यांतून 'देवादयोऽप्यसुराः' यांतील 'अपि' शब्दाच्या योगें दोन अर्थ निघण्यासारखे आहेत,—(१) देवादि सुद्धां असुर होत. या अर्थानें देव हे सुद्धां अद्वैतात्म्याच्या अज्ञानास्तव असुर च आहेत. आणि म्हणून त्यांचे स्वर्गादि जे लोक ते हि खरोखर असुर्य च आहेत. अर्थात् जे कोणी स्वर्गाच्या कामनेनें यज्ञयाग करतात ते न कळत असुर्यांची च प्राप्ति करून घेतात. आणि (२) जेथें अद्वयस्वरूप परमात्मभावाच्या अपेक्षेनें देवादि सुद्धां असुर होतील तेथें मानवाची कथा काय? असा या वाक्याचा अर्थापत्ति अलंकारानें जो अर्थ होतो तो घेतला असतां बिचाऱ्या देवांची अज्ञानांतून सुटका होईल हें खरें पण त्यांत पुढील 'तेषां च स्वभूता लोका असुर्या नाम' या वाक्यां-

तील 'नाम' आणि 'लोक' या शब्दांची नीट व्यवस्था लागणार नाहीं. म्हणून शंकराचार्यांनीं अगोदर च धूर्तपणें त्या शब्दांचे अर्थ फिरविले आहेत. परंतु ही गोष्ट त्यांच्या भाष्याचें मराठी भाषांतर करणाऱ्या त्यांच्या कोणत्या च अनुयायाला वा भक्ताला समजलेली दिसत नाहीं. आणि म्हणून ते सदर वाक्याचा अर्थ बहुधा प्रथम दर्शविल्याप्रमाणें वर्तमानकाळीं करतात आणि त्याला पुढें शंकराचार्यांनीं 'नाम' आणि 'लोक' या शब्दांचे केलेले अर्थ लावण्यास जातात. त्यायोगें त्यांना वाक्याचा नीट बोध होत नाहीं व शंकराचार्यांचा अभिप्राय हि बरोबर कळलेला दिसत नाहीं. आतां अगोदर शंकराचार्यांनीं असें संदिग्ध वाक्य कां करावें हा यावर पहिला आक्षेप घेतां येईल. संस्कृत भाषेंत असंदिग्ध वाक्यरचना च करतां येत नाहीं कीं काय? मग गद्यामध्यें भाष्य लिहितांना त्यांत हि सूत्रासारखी मोघम रचना कां असावी? याचें कारण एक च संभवतें. तें हें कीं त्यांचें मन च संशयग्रस्त होतें. तेथें वाक्यार्थाचा निर्णय झालेला नव्हता व त्यांतून आपणाला इष्ट असा अर्थ काढावयाचा होता. तें कसें तें त्या त्या शब्दावरील त्यांचें निर्वचन पाहिल्यानंतर लक्षांत येईल.

नाम = नामक; नांवाचे. शंकराचार्यांनीं हा शब्द येथें 'अनर्थक निपात' म्हणून कुचकामाचा ठरविला आहे—'नामशब्दोऽनर्थको निपातः।' कारण त्यांना पुढील 'लोक' हा शब्द 'जन्म' या अर्थानें योजावयाचा आहे, 'स्थान' या अर्थानें नाहीं. परंतु येथें 'लोक' हा शब्द सर्वसामान्यरीत्या स्थानवाचक असल्याकारणानें सदर निपात अनर्थक नाहीं तर पूर्णपणें अन्वर्थक आहे.

ते = ये ते, जे ते या जोड संबंधीसर्वनामांपैकीं एक. जे असुर्य नामक पापलोक ते, किंवा जे अंध तमानें आवृत लोक ते.

लोकाः = लोकस्थान; विशिष्ट लोकस्थानें; विशिष्ट लोकनिवा-

सस्थानें. जसें,—स्वर्गलोक, पाताळलोक, मृत्युलोक, अमरलोक, पुण्यलोक, पापलोक इ०.

ते लोकाः = ते असुर्य नामक लोक; किंवा ते अंध तमानें आवृत लोक. शंकराचार्यांनीं 'ते' या पदाचा संबंध 'लोकाः' या पदाशीं जोडून 'नाम' या निपाताला कांहीं अर्थ नाहीं असें म्हटलें आहे. त्यांनीं 'ते लोकाः' याचा अर्थ, ज्या ठिकाणीं कर्माचीं फलें पाहिलीं जातात म्हणजे भोगण्यांत येतात असे मृतोत्तर जन्म, असा केला आहे—'ते लोकाः कर्मफलानि लोक्यन्ते दृश्यन्ते भुज्यन्त इति जन्मानि.' परंतु असा ओढून ताणून अर्थ करण्याचें कारण नाहीं. लोक म्हणजे स्वर्गनरकादि पुण्यपापस्थानें असा त्याचा सरळ सर्वसाधारण अर्थ करणें च योग्य आहे.

मागें वेदांतील देव आणि असुर यांच्या बद्दल जो थोडासा ऐतिहासिक प्रपंच केला आहे त्याचा शंकराचार्यादि भाष्यकारांना मागमूस हि नव्हता असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. कारण वेदांकडे ऐतिहासिक दृष्टीनें पाहणें हें एक फार प्राचीन यास्काचार्यांच्या काळीं प्रचलित होतें किंवा तें आज पाश्चात्य नवविद्यावतारकाळीं प्रचलित आहे यांत कांहीं संशय नाहीं. कारण यास्काचार्यांनीं 'वृत्र' शब्दाचा 'त्वाष्ट्रासुर' असा ऐतिहासिकांचा अर्थ आपल्या निरुक्तांत दिला आहे. अर्थात् त्यांच्या काळीं इंद्र हा देव आणि इंद्र हा मानव सर्वांच्या परिचयाचा असणें साहजिक आहे. परंतु ही गोष्ट शंकराचार्यांच्या काळीं मान्य होणें शक्य नव्हतें. कारण हा मध्ययुगीन काळ पूर्णपणें अनैतिहासिक आहे. अर्थात् शंकराचार्य हे इंद्रविरोचनादि देवासुरांकडे शुद्ध पौराणिक दृष्टीनें पहात असले पाहिजेत हें उघड आहे. छांदोग्य काय किंवा बृहदारण्यक काय त्या दोन्ही उपनिषदांत देव आणि असुर हे प्रजापतीचे मुलगे सख्खे भाऊ असून एकमेकांशीं

सतत झगडा करीत असें म्हटलें आहे—'देवासुरा ह वै यत्र संयेतिर उभये प्राजापत्याः।' किंवा 'द्वया ह प्राजापत्या देवासुराश्च ततः कानीयसा एव देवा. ज्यायसा असुराः' त्यांत देव हे कनिष्ठ आणि असुर ज्येष्ठ होते. 'तद्ध देवा उद्गीथमाजह्रुः अनेन एनान् अभिभविष्यामः'—त्यांपैकीं देवांनीं उद्गीथाचा स्वीकार केला आणि म्हणाले आम्हीं यानें असुरांचा पराभव करूं. त्यांनीं नासिक्याच्या प्राणरूप उद्गीथाची उपासना केली. पण त्या प्राणाला असुरांनीं पापाचा स्पर्श केल्यामुळें तेथें उभय सुगंधी आणि दुर्गंधि वास येऊं लागला. हें केवळ पापाच्या स्पर्शाचें च फळ होय,—'ते ह नासिक्यं प्राणं उद्गीथं उपासांचक्रिरे। तं ह असुराः पाप्मना विविधुः। तस्मात् तेन उभयं जिघ्रति सुरभि च दुर्गंधि च। पाप्मना हि एषा विद्धा।' या प्रकारें देवांनीं जें जें कांहीं चांगलें म्हणून करावें तें तें असुरांनीं आपला पापाचा हात लावून बिघडवून टाकावें असें या संपूर्ण कथेचें सार आहे. याच्या अगदीं उलट झरथुष्ट्री असुरांच्या धर्मग्रंथांत देवांबद्दल सर्वत्र कुत्सा भरली आहे. तेथें 'दएव' हे अत्यंत पापी लेखले आहेत व असुरांनीं जें जें कांहीं चांगलें करावें तें तें त्या दएवांनीं पापाचा स्पर्श करून बिघडवून टाकावें असें च म्हटलें आहे. उदाहरणार्थ यस्न १२ मध्यें झरथुष्ट्री धर्माची जी सांप्रदायिक प्रतिज्ञाप्रणाली दिली आहे तिचा आरंभ च 'नाइस्मी दएवो' = नाशयामि देवान्, असा आहे. पुढें हा झरथुष्ट्राचा असुर अनुयायी म्हणतो—'वि दएवाइश्, अवाइश्, अवन्हिश्, अनरेताइश्, अकोदाविश् सरेम् म्रुये' इति = मी या देवांचा 'सरेम्' म्हणजे आश्रय किंवा संबंध 'विम्रुये' म्हणजे पार झुगारून देतों. हे देव कसे आहेत? तर 'अवाइश्' म्हणजे अघयुक्त पापी, 'अवन्हिश्' म्हणजे अशुची, 'अनरेताइश' म्हणजे अनृताचारी, व 'अकोदाविश्' म्हणजे दुःखोत्पादक अशा गुणांचे.—हीं सर्व दएवाइश् शब्दाचीं विशेषणें आहेत.

शंकराचार्यांना हा इतका इतिहास अवगत नसल्याकारणानें ते इंद्रादि देवांना पुराणांतरीं कथन केल्याप्रमाणें या मृत्युलोकाच्या बाहेर केवळ स्वर्गांत निवास करणारे देव मानीत यांत कांहीं संशय नाहीं. असुरांचे मात्र देवांच्या स्वर्गासारखे मृत्युलोकाच्या बाहेर स्वतंत्र लोक पुराणांत सांगितलेले नाहींत. ते या मानवलोकीं च वास्तव्य करून मानवांना पीडा देत. म्हणून मानवांचें रक्षण करण्याकरितां देवांना वारंवार इहलोकीं अवतार धारण करावे लागत. आतां देव हे स्वर्गलोकीं निवास करणारे असल्यामुळें साहजिक च अजरामर होते. असुर मात्र मर्त्यलोकीं जन्मास येत असल्यामुळें मानवाप्रमाणें च मर्त्य असत. परंतु ते नाना प्रकारच्या उग्र तपश्चर्या करून नानाप्रकारचें शक्तिसामर्थ्य मिळवीत. तथापि तें सुद्धां देवांपासून देवांच्या कृपेनें च होय! या सामर्थ्याच्या बळावर ते वेळोवेळीं उन्मत्तपणें देवांना हि धाब्यावर बसवीत तेथें मानवाची कथा काय? उदाहरणार्थ, हिरण्यकशिपु किंवा रावण यांचीं चरित्रें पहा. एकानें प्रल्हादाच्या देवाचा जाणूनबुजून उपमर्द केला तर दुसऱ्यानें स्वर्ग जिंकून त्यांतील देवांची जी विटंबना केली ती कवीनें येणेंप्रमाणें निदर्शित केली आहे.—

ब्रह्मन्नध्ययनस्य नैष समयस्तूर्णीं बहिःस्थीयतां
स्वल्पं जल्प बृहस्पते जडमते नैषा सभा वज्रिणः।
वीणां संहर नारद स्तुतिकथालापैरलं तुंबुरो
सीतारल्लकभल्लभग्नहृदयः स्वस्थो न लंकेश्वरः॥

—रावणाचा द्वारपाळ बंदींत पडलेल्या स्वर्गस्थ देवांना उद्देशून म्हणतो, अहो ब्रह्मदेव महाराज, ही अध्ययनाची वेळ नाहीं; मुकाट्यानें बसा. हे जडबुद्धे बृहस्पते, किती बडबड करावी; ही काय इंद्राची सभा आहे? अहो नारदबोवा आतां आपली वीणा गवासणींत घाला आणि हे तुंबुरो तुमचे ते स्तुतिकथालाप पुरे करा. कारण सीतेचे केश-

कलाप हे च कोणी माले त्यांनीं भग्नहृदय झालेले लंकाधिपति रावण-महाराज आज स्वस्थचित्त नाहींत.—अशा प्रकारचें पौराणिक देवा-सुरवृत्त जें शंकराचार्यांना ज्ञात होतें त्यावर त्यांनीं 'असुर्य' शब्दाचा अर्थ लावण्याची खटपट केली. पण त्यांत त्यांना मोठी अडचण पडली. असुर्य हे विशिष्ट स्थानवाचक लोक घ्यावेत तर कोठें असुरांचे स्वतंत्र लोक सांगितलेले नाहींत. देवांचे स्वर्ग, वैकुंठ, कैलास वगैरे अनेक दिव्य म्हणजे तेजस्वी लोक आहेत. मग 'असुर्य लोक' या शब्दाचा अर्थ असुराचा जन्म केला म्हणजे झालें. पण त्याला 'नाम' या पदाची अडचण आली. म्हणून तें पद अनर्थक निपात करून टाकलें. परंतु श्रुतीला हा अर्थ संमत होणार नाहीं. श्रुतीला येथें असुर्य लोक म्हणजे पुण्यवान् देवांच्या दिव्य म्हणजे तेजस्वी लोकांविरुद्ध पापी असुरांचे अतेजस्वी अतएव अंधतमानें व्यापलेले असे च लोक इष्ट आहेत. शंकराचार्यांनीं लोक शब्दाचा अर्थ जन्म केल्याकारणानें त्यांना पुनः 'अंधेन तमसा' याचा अर्थ अदर्शनीय अज्ञानतमानें असा करावा लागला आहे. पण तो हि अर्थ सरळ नाहीं हें तेव्हां च दिसून येणार आहे. त्यांच्या मतें असुर तर अज्ञानी म्हणून पापी खरे च. पण देव सुद्धां अज्ञान-तमानें ग्रासले कीं असुर होतात व पापी ठरून असुरांच्या जन्माला जातात. पण देवाचा असुर होणें आणि मानवाप्रमाणें पुनर्जन्मांत येणें हें साक्षात् वैदिक धर्माच्या विरुद्ध बौद्ध विचारसरणीला अनुरूप आहे. कारण बौद्ध हे वेद मानीत नाहींत म्हणून वेदांतील देव व यज्ञ हि मानीत नाहींत. शंकराचार्य सर्व मानतात. पण अद्वैताच्या प्रेमास्तव त्या देवांना पापी ठरवून असुर गणण्यास प्रवृत्त होतात, व चमत्कार हा कीं त्यांना पुनर्जन्म हि घ्यावयास लावतात. आतां वैदिकधर्मकल्पने-प्रमाणें देव हे केव्हां च पापी होऊं शकत नाहींत. ते सर्दैव पुण्यात्मे असतात म्हणून स्वर्गांत निवास करतात. त्यांना ख्रिस्ती एंजल्सप्रमाणें

स्वर्गच्युति (Paradise lost) नाहीं. मानव मात्र या मृत्युलोकीं यज्ञार्थ कर्म करून त्याचें फल भोगण्यास देवांच्या पुण्यलोकीं जातो व तेथून 'क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशंति' या न्यायानें तें पुण्य संपलें कीं पुनरपि या मर्त्यलोकीं पुढील कर्म करण्याकरितां जन्म घेतो. स्वर्गांत नवीन कर्म नसतें. तेथें मृत्युलोकीं केलेल्या पुण्यकर्माचा फलभोग असतो. सारांश, मानवप्राणी हा येथें कर्मलोकीं संपादिलेल्या पुण्याचा भोग भोगण्याकरितां इंद्रवरुणादि साध्य देवांच्या स्वर्गांत जातो, आणि तेथें तें पुण्य साध्य देवांच्या समवेत भोगून पुनः परत मानवलोकीं येतो. तथापि याचा अर्थ तो देवांच्या जन्माला जातो असें नाहीं. देव निराळे आणि मानवी जीवात्मे निराळे. जो नियम मानवांना लागू आहे तो देवांना नाहीं. देव हे कधीं स्वर्गांतून ढळत नाहींत. ते अक्षरशः अजरामर आहेत इतकें च नाहीं तर सर्वज्ञानसंपन्न आहेत. त्यांना आत्म्याचें ज्ञान आहे, ब्रह्माचें आहे आणि जगताचें आहे. म्हणून त्यांच्या बाबतींत ब्रह्मज्ञानाच्या अधिकाराचा वगैरे प्रश्न च संभवत नाहीं. त्यांना कर्म नाहीं म्हणून कर्मविपाक नाहीं म्हणून प्रारब्ध–संचित–क्रियमाण हि नाहीं. अर्थात् त्यांना पुनर्जन्म नाहीं. म्हणून 'लोक' शब्दाचा अर्थ त्यांच्या बाबतींत तरी 'जन्म' असा होऊं शकत नाहीं. येथें सरळ रीतीनें जो मानवमात्र नियतकर्म म्हणजे यज्ञार्थ कर्म करीत नाहीं तो त्या यज्ञानें च मिळणाऱ्या उजेडाच्या स्वर्गलोकाला मुकतो व तद्विरुद्ध अंधकारानें व्यापलेल्या असुर्य नामक लोकांत जाऊन पडतो, असा अर्थ करणें योग्य आहे. त्यांत स्वर्गांतील देवांचा कांहीं संबंध येणार नाहीं आणि मृत्युलोकच्या असुरांचा हि येणार नाहीं हें उघड आहे. केवळ ते ते लोक त्यांच्या त्यांच्या नांवानें मोडणारे असल्याकारणानें तेवढ्यापुरता च त्यांचा येथें संबंध आहे, अधिक नाहीं.

अंधेन = आंधळें करून टाकणाऱ्या; ज्यांत कांहीं दिसणार नाहीं अशा; अंधकारमय. हें तमाचें विशेषण.

तमसा = तमानें; तमिस्रेनें; अंधकारानें; काळोखानें.

अंधेन तमसा = अंधकारमय तमानें म्हणजे काळोखानें; काळ्या कुट्ट अंधकारानें. शंकराचार्यांनीं हा सरळ वाच्यार्थ टाकून आपल्या भावार्थाला जुळेल असा ' अदर्शनात्मकेन अज्ञानेन ' = जेथें आत्म्याचें दर्शन नाहीं अशा अज्ञानानें हा जो लाक्षणिक अर्थ केला आहे तो अकारण आहे.

आवृताः = आवृत आहेत; आच्छादित आहेत; व्यापलेले आहेत.

असुर्याः नाम ते लोकाः अंधेन तमसा आवृताः = असुर्य नामक ते लोक अंध तमानें व्यापलेले आहेत. या ओळीचा आणखी दोन प्रकारें प्रथमार्धावर वा द्वितीयार्धावर जोर देऊन अन्वय करतां येईल,—(१) असुर्याः नाम ते लोकाः ये अंधेन तमसावृताः = जे अंध तमानें व्याप्त आहेत ते असुर्य नामक लोक होत; किंवा (२) ये असुर्याः नाम लोकाः ते अंधेन तमसावृताः = जे असुर्य नामक लोक आहेत ते अंध तमानें व्याप्त आहेत. परंतु या दोहोंपेक्षां कांहीं एक अध्याहृत न घेतां आहे तसा च अन्वयार्थ अधिक ठसठशीत आहे. कारण त्यांत असुर्य नामक लोकांविषयीं शुद्धवस्तुस्थितीचें दिग्दर्शन होणारें आहे.

तान् = त्यां प्रत; त्या असुर्य नामक लोकांप्रत; त्या असुर्य नामक अंधकारमय पापाच्या तमोलोकांप्रत

ते = जे ते; जे आत्मघातकी जन असतात ते.

प्रेत्य = प्रकर्षानें गेल्यानंतर; प्रकर्षानें देह सोडून गेल्यानंतर; देह सोडून कायमचें गेल्यानंतर; मृत झाल्यानंतर; मेल्यानंतर.

अभिगच्छंति = प्रत जातात; कडे पोंचतात. येथें माध्यंदिन

संहितेच्या पाठांत ' अपि गच्छंति ' असा पाठभेद आहे. तो निश्चितार्थ दर्शवितो. अभिगच्छंति = त्या स्थानाप्रत जातात. अपि गच्छंति = त्या स्थानीं निश्चयेंकरून जातात. हे दोन्ही पाठ संहिताभेदानें झालेले आहेत. शंकराचार्यांनीं काण्वपाठ घेतला आहे तो च येथें प्रस्तुत भाष्यांत अवलंबिला आहे.

ताँस्तेप्रेत्याभिगच्छन्ति = मरणोत्तर ते त्या प्रत म्हणजे त्या असुर्य नामक लोकांप्रत गमन करतात. शंकराचार्यांनीं 'लोक' शब्दाचा अर्थ जन्म केल्या कारणानें ते वाक्यार्थ असा लावतात—'तान् स्थावरान्तान् प्रेत्य त्यक्त्वा इमं देहं अभिगच्छन्ति यथाकर्म यथाश्रुतम्' = ते अज्ञानतमानें ग्रासलेले जन आपापले देह सोडल्यानंतर जसें त्यांचें कर्म असेल आणि जसें ज्ञान असेल त्या मानानें म्हणजे त्यांच्या अद्वैती आत्म्याबद्दल असणाऱ्या अज्ञानाच्या कमीजास्त प्रमाणानें केवळ तिर्यङ् योनींत च नव्हे तर अगदीं दगडधोंड्यांच्या पर्यंत त्या त्या जन्माला प्राप्त होतात. येथें शंकराचार्यांनीं पुनर्जन्माचा विचार प्राचीन पौराणिक कल्पने पेक्षां अधिक कांहीं निराळ्या तात्त्विक खोल रीतीनें केला नाहीं हें उघड दिसत आहे. मागें पहिल्या मंत्रा वरील भाष्यांत ऐतरेयोपनिषदाच्या आधारें जें पुनर्जन्माचें विवरण झालें आहे त्यांत मानवी जीवाला मानवी देहावांचून जेथें पशुदेहांत सुद्धां पुनर्जन्म होणें अशक्य आहे असें म्हटलें तेथें तो दगडाच्या जन्माला जातो असें म्हणणें अगदीं च अवास्तव होईल. आणि पुनः तें 'यथाकर्म यथाश्रुतम्'। असें कोणतें कर्म आणि अज्ञान आहे कीं त्यायोगें मनुष्य हा अगदीं दगडाच्या जन्माला जावा आणि तेथून त्याला आपली सुटका करून घेण्याचा कोणता च मार्ग उरत नसावा? कारण दगडांत तरी निदान त्याला आपला उद्धार करून घेण्याचें सामर्थ्य राहणार नाहीं हें खास. मग ख्रिस्ती धर्मांतील 'शाश्वत पातित्या' ची कल्पना आणि ही कल्पना

यांत काय अंतर आहे? किंबहुना ख्रिस्ती कल्पनेंत कोणी देवपुत्रासारखा तारक प्रभु येऊन तरी केव्हां ना केव्हां उद्धार करतो. परंतु येथें ती हि समाधानाला जागा नाहीं. पुनः दगडांत पुनर्जन्म पावण्यास दगडाला देह आहे असें मानणें व त्यांत मानवी जीवात्मा मेल्यावर तेथें येऊन अधिष्ठित होतो असें समजणें यासारखें सामान्य भौतिक शास्त्राच्या दृष्टीनें तरी निदान दुसरें कांहीं अज्ञान नाहीं. या जुन्या भोळ्या, खुळ्या, आणि दुबळ्या कल्पना सोडून देऊन जर नुसतें 'असुर्य लोक' म्हणजे मानवांतील च एखाद्या असुरासारख्या पापी मानवाचा जन्म असें म्हटलें असतें तरी त्याला कांहीं फारसा बाध आला नसता. पण 'यथाकर्म यथाश्रुत' अज्ञान–तमानें पछाडलेल्या व सर्व एषणा उराशीं धरून आणि अद्वैतात्म्याकडे दुर्लक्ष करून कर्ममार्गांत खिचपत पडलेल्या मूर्ख मनुष्याच्या जन्मान्तराबद्दल इतका बारीक विचार करण्याचें या ज्ञानी संन्याशांना कारण च काय? तो पशूच्या जन्माला गेला काय, दगडाच्या काय, किंवा मानवाच्या काय त्यांना सर्व सारखें च. जेथें अद्वैतात्म्याच्या अज्ञानानें देव सुद्धां असुरत्व पावून स्वर्गांतून ढळतात आणि दगडाच्या जन्माला जातात तेथें सामान्य मानवाची कथा काय? आतां येथें 'यथाकर्म यथाश्रुतम्' हीं जीं दोन पदें योजण्यांत आलीं आहेत तीं मुद्दाम लक्षांत घेणें जरूर आहे. कारण तीं शंकराचार्यांच्या विशिष्ट 'याथातथ्य आत्मवादाला' धरून निघालेलीं आहेत. त्याचा उलगडा पुढें आठव्या मंत्रांतील 'याथातथ्यतः' या पदावरील निरूपणांत आपोआप होणार आहे.

ये = जे.

के = कोणी.

ये के च = जे जे कोणी.

आत्महनः = आत्मघात करणारे; पापकर्मानें स्वतःचा घात करणारे; नियतकर्म चुकवून पापकर्मानें आत्मघात करून घेणारे.

जनाः = लोक; मानवप्राणिमात्र.

आत्महनः जनाः = आत्मघातकी मनुष्यप्राणी; आपला नाश करून घेणारीं माणसें.

ये के च आत्महनः जनाः ते प्रेत्य तान् (ये असुर्याः नाम लोकाः तान्) अभिगच्छंति = जे कोणी नियतकर्माचरण न करणारे आत्मघातकी लोक असतात ते मेल्यावर त्या असुर्य नामक अंधकारमय पापी नरकलोकांप्रत गमन करतात म्हणजे नरकांत जाऊन पडतात.

मागील दोन मंत्रांत ईशावास्य जगताच्या अनुरोधानें मानवाच्या नियतकर्माचें स्वरूप दर्शविलें व तत्सिद्ध्यर्थ विधिनिषेधपर अनुज्ञा सांगितल्या. आतां या मंत्रांत 'आत्महनः जनाः' हे शब्द योजून जे कोणी सदर अनुज्ञांप्रमाणें नियतकर्माचरण करीत नाहींत ते आत्मघातकी कसे असतात व त्यांची मरणोत्तर गति काय होते हें सांगितलें आहे. 'आत्महन्' म्हणजे जे आपलें हनन करून घेतात म्हणजे आत्मनाश करतात असे पापी जन. हा आत्मनाश नियतकर्माचरणाची अनुज्ञा न पाळल्यानें होतो. कारण ती ईशेच्छेविरुद्ध क्रिया असते. असे आत्मघातकी मेल्यावर द्युलोकीं तेजोभावाला न जातां असुर्यलोकीं तमोभावाला जातात. 'प्रेत्य' या शब्दाचा अर्थ मरणोत्तर. या शब्दांत जसा परलोकाचा ध्वनि आहे तसा पुनर्जन्माचा हि आहे. तथापि येथें असुरांचा पापी लोक हा अर्थ स्पष्ट अभिप्रेत आहे. जे यज्ञार्थ कर्म करतात ते नियतकर्म आचरतात. जे नियतकर्म आचरतात ते तेजस्वितेनें देवभावाला जातात. जे देवभावाला जातात ते धर्मस्थापक होतात. आणि जे यज्ञ करून व देवभावाला जाऊन धर्माची स्थापना करतात ते 'नाक' म्हणजे जें स्वर्गाचें सुखस्थान त्या

स्थानाला प्राप्त होतात अशी वैदिक श्रुति आहे— " यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवास्तानि धर्माणि प्रथमान्यासन् । ते ह नाकं महिमानः सचन्त यत्र पूर्वे साध्याः सन्ति देवाः ॥" अशा देवांच्या उलट जे असुर ते नियतकर्म चुकवितात, म्हणून ते *अयज्ञशील* इहलोकीं आत्मघात करून घेऊन मेल्यावर अंध तमिस्रेच्या असुर्य नामक पापलोकीं गमन करतात.

शंकराचार्यांनीं ' आत्महनः ' शब्दाचा अर्थ 'आत्मानं घ्नन्तीत्यात्महनः ' असा करून हे आत्मघातकी प्राणी कोण—' के ते जनाः ?' असा सवाल केला आहे आणि त्याला ' ये अविद्वांसः ' म्हणजे जे *कोणी अविद्येनें, मायेनें वा अज्ञानानें पछाडलेले मूढ जन* असें उत्तर दिलें आहे. अर्थात् येथें ' आत्महन् ' पदांतील आत्मा शब्दाचा अर्थ त्यांनीं मानवरूप जीवात्मा असा केला नाहीं तर ईशस्वरूप परमात्मा असा केला आहे. आणि म्हणून च ' नायं हन्ति न हन्यते ' अशा स्वरूपाचा जो नित्यात्मा त्याचें ते कसें हनन करूं शकतात—' *कथं त आत्मानं नित्यं हिंसंति* ' ? असा पूर्वपक्ष करून त्यांनीं त्यावर जें पांडित्य प्रकट केलें आहे तें येणेंप्रमाणें:— ' *अविद्यादोषेण विद्यमानस्याऽऽत्मनस्तिरस्करणात* । विद्यमानस्याऽऽत्मनो यत्कार्यं फलमजरामरत्वादिसंवेदनलक्षणं तद्धतस्येव तिरोभूतं भवतीति प्राकृताऽविद्वांसो जना आत्महन उच्यन्ते तेन ह्यात्महननदोषेण संसरन्ति ते ।= अविद्यादोषानें विद्यमान आत्म्याचा तिरस्कार करण्यानें (*ते मूढ त्याचें हनन करूं शकतात*). विद्यमान आत्म्याचें अजरामरत्वादि संवेदनलक्षण जें कार्य किंवा फल तें तो जणुं मेल्यासारखें तिरोभूत होतें (विद्यमान आत्म्याचें कार्य किंवा फल काय ? तर *'मी अजर आहे, मी अमर आहे ' अशा प्रकारची जाणीव*. पण ही जाणीव जर अज्ञानानें *तिरोभूत झाली म्हणजे झांकली गेली तर तो आत्मा जिवंत असून हि*

मेल्यासारखा होतो. हें च आत्महनन होय.) या कारणानें प्राकृत अविद्वान लोक आत्महन म्हणजे आत्म्याचें हनन करणारे म्हटले जातात. त्या च आत्महननात्मक दोषानें ते मूढ सदा संसारांत खिचपत राहतात.—

तथापि हा शांकरी अर्थ सरळ नाहीं. तो मोठ्या द्राविडी प्राणायामानें ओढाताण करून बसविला आहे. येथें 'आत्महन्' शब्दांतील आत्मा हा सर्वसाधारणरीत्या मानवी जीवात्मा होय, अद्वैती ईशात्मा नाहीं. अद्वैती ईशात्मा हा जन्ममृत्यूच्या पलीकडे आहे. मानवी जीवात्मा हा जरामरणादि अवस्थांनीं युक्त आहे. अशा जीवात्म्याचा घात नियतकर्म टाकल्यानें होतो व उद्धार नियतकर्माचारानें घडतो. म्हणून 'नियतं कुरु कर्म त्वं' असें सांगणाऱ्या भगवंतांनीं 'उद्धरेदात्मनात्मानं नात्मानमवसादयेत्' असें स्पष्ट विधान केलें आहे. अर्थात् प्रस्तुत मंत्र हा मागील दोन्ही मंत्रांतील यमनियमादि नियतकर्माच्या अनुज्ञांना धरून ओघानें आला आहे. त्यांतील सरळ कर्मपर अर्थ सोडून आत्मज्ञान नसलेला म्हणजे परमात्म ज्ञान नसलेला प्राकृत जन हा आपल्या अविद्यादोषानें 'मी अजर आहे मी अमर आहे' इत्यादि प्रकारक ज्ञानाला जो पारखा होतो त्या योगें जणुं तो त्या परमात्म्याचें हनन च करतो आणि आत्मघातकी बनतो असा दूरान्वयानें लाक्षणिक व अलंकारिक अर्थ करण्याचें कांहीं कारण नाहीं. तसें करण्यांत फार तर पांडित्याचें प्रदर्शन होईल पण श्रुतीचा अर्थ साधणार नाहीं हें निश्चित होय. आणि पुनः पांडित्य झालें तरी तें नीट सुस्पष्ट रीतीनें व्यक्त करतां आलें नाहीं तें निराळें च.

मंत्रार्थ

असुर्य नामक ते लोक अंध तमानें व्यापलेले आहेत. त्या लोकांमत जे कोणी आत्मघातकी जन असतात ते मरणोत्तर प्राप्त होतात.

शंकराचार्यांनीं सदर मंत्रावरील भाष्याच्या आरंभीं 'अथेदानी-मविद्वन्निन्दार्थोऽयं मन्त्र आरभ्यते' = आतां यापुढें अविद्वानाची निंदा करण्याकरितां *हा मंत्र आरंभिला आहे, असा उपन्यास करून वर दर्शविलेलें* पांडित्य प्रकट केलें आहे. पण वास्तविक रीतीनें येथें हा मंत्र ज्यांना शांकरी विद्येचें ज्ञान नाहीं अशा अविद्वानांच्या निन्दार्थ आलेला नाहीं, तर केवळ जे लोक आपलें नियतकर्म आचरीत नाहींत व अकर्म किंवा विकर्म या दोहोंपैकीं कोणत्या तरी एखाद्या अनिष्ट मार्गाला लागतात व आत्मघात करून घेतात त्या पापी लोकांची मेल्यावर गति काय होते हें दर्शविण्याकरितां आला आहे. त्यांना मरणोत्तर पुण्यवानांची स्वर्गप्राप्ति होत नाहीं तर पाप्यांचें असुर्य मिळतें. कारण ते अकर्मात राहून वा विकर्मांत शिरून स्वतःच्या घाताला आणि पर्यायानें जगताच्या नाशाला कारणीभूत होतात. आणि जगत् तर 'ईशावास्य-मिदं सर्वं यत्किंच जगत्यां जगत्' या न्यायानें अंशतः च काय पण पूर्णतः ईशावास्य असतें. अशा ईशाचें स्वरूप कसें आहे तें आतां या पुढील मंत्रांतून निवेदन करतात.

मंत्र ४ था

अनेजदेकं मनसो जवीयो
नैनद्देवा आप्नुवन्पूर्वमर्षत् ।
तद्धावतोऽन्यानत्येति तिष्ठत्त-
स्मिन्नपो मातरिश्वा दधाति ॥ ४ ॥

पदपाठ

अनेजत् । एकं । मनसः । जवीयः । न । एनत् । देवाः । आप्नुवन् ।
पूर्वं । अर्षत् । तत् । धावतः । अन्यान् । अति । एति ।
तिष्ठत् । तस्मिन् । अपः । मातरिश्वा । दधाति ॥ ४ ॥

अन्वय

अनेजत् एकं । मनसः जवीयः । एनत् देवाः न आप्नुवन् । पूर्वं अर्षत् ।
तत् तिष्ठत् धावतः अन्यान् अत्येति । तस्मिन् मातरिश्वा अपः दधाति ।

अनेजत् (अन् + एजत्) = न एजत् (एज् = हालणें, सरकणें, कंप पावणें, एजृ कंपने) = जें चळत नाहीं, कंप पावत नाहीं. अगतिमान्, अजगत्, अचल. कधीं न बदलणारें, नित्य, शाश्वत.

एकं = एक च एक; अद्वितीय एक; निरपेक्ष एक.

मनसः जवीयः = मनापेक्षां वेगवान्; मनाहून गतिवान्.

अनेजत् एकं मनसः जवीयः = जें एकमेव ईशतत्त्व हालत नाहीं, चळत नाहीं, कंप पावत नाहीं, बदलत नाहीं तें नित्य, अचल, स्थाणु, अजगत् आहे. तथापि त्याची गति मनाहून अधिक आहे, तें मनापेक्षां वेगवान् आहे. अर्थात् तें स्वतः जरी हालत डोलत नसलें तरी सर्व जगताला हालवतें. कारण तें जगतांत जें जें कांहीं जगत् असतें त्या

सर्वांत अन्तर्बाह्य वास करून राहतें. परंतु जगत् हें सतत हालत राहणारें गतितत्त्व आहे. पुनः गतिमान् जगत् हें अनेकविध आहे तर हें अजगत् ईशतत्त्व एकविध आहे. तथापि तें जगदजगत्, गत्यगति, एकानेक इत्यादि द्वंद्वांच्या पलीकडे निर्द्वंद्व आहे, आणि म्हणून सर्व द्वंद्वांना आपल्या पोटांत धारण करून आहे. अर्थात् त्याकडे जगदजगत् द्वंद्वांतील एका अजगताच्या दृष्टीनें पाहिलें तर तें अक्षरशः ' अनेजत् ' = न चळणारें = एक च एक स्थाणु दिसतें; परंतु दुसऱ्या जगताच्या दृष्टीनें पाहिलें तर अनेकांमध्यें स्पष्टपणें ' मनसः जवीयः ' = मनाहून वेगवान् आढळून येतें.

असें हें ईशतत्त्व यद्यपि एकरूप, अचल, स्थितिमान्, स्थाणु असलें तरी तें जगतांतील प्रत्येक जगद्रूप पदार्थांत ओतप्रोत भरून राहिलें असल्याकारणानें अनेकविध, चल, गतिमान्, बदलणारें दिसलें तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. मग अशा ईशतत्त्वाची गति किती मोठी तर मनापेक्षां हि अधिक. ह्या संपूर्ण जगतांत सर्व पदार्थमात्र जगत् म्हणजे *गतिमान् असले तरी त्यांत मनापेक्षां दुसरा कोणता हि पदार्थ अधिक गतिमान् नाहीं. त्याचा वेग सर्वांत जास्त आहे. भगवद्गीतेंत जरी त्याला वायूची उपमा दिली तरी तें वायूहून* चंचल आहे. एक वेळ वायूची मोट बांधतां येईल. पण मनाचा निग्रह दुष्कर आहे. याचें कारण उघड आहे. वायु हें जड जगतांतील गतीचें पहिलें रूप आहे तर मन हें आत्म्याच्या चैतन्यांतील शेवटचें रूप आहे. त्याच्या खालीं एकापुढें एक वायु, तेज, आप, पृथ्वी हीं महद्भूतें आहेत तर वर अहंकार आणि महान् किंवा बुद्धि हीं चैतन्यतत्त्वें आहेत. जगताच्या उत्क्रांतिक्रमांत मन अगोदर प्रस्फुट झालें आणि नंतर वायु उदयास आला. कारण *जगदुत्पत्तिपूर्वी मूळ आत्मा निर्मनस्क होता तो प्रथम समनस्क झाला आणि त्या मनाच्या विकारांत त्याला पुढील प्रजेची कामना करतां*

आली—'सोऽकामयत बहुस्यां प्रजायेय.' या प्रजानिर्मितींत तो मूळचा एक बहुत्व पावला. अर्थात् अशा जगताच्या बहुत्वांत मन प्रथम उदय पावलें आणि नंतर यथाक्रम आकाशादि पंचमहाभूतांची उत्पत्ति झाली. येथें प्रथम त्या मूळ एकमेव निर्द्वंद्वांतून निर्मनस्क आत्मा विरुद्ध समनस्क आत्मा हें द्वंद्व निर्माण झालें. निर्मनस्क आत्मा हा 'अनेजदेकं' होता म्हणून समनस्क आत्मा 'मनसो जवीयः' झाला. अर्थात् येथें निर्मनस्क आत्मा विरुद्ध समनस्क आत्मा, अजगत् विरुद्ध जगत्, स्थिति विरुद्ध गति, या द्वंद्वांच्या समवेत जें 'एक विरुद्ध नाना' हें द्वंद्व निघालें त्या नानात्वांतील सर्व गतिमान् पदार्थांच्यापेक्षां अति वेगवान् जें मन त्या मनाहून हि ह्या ईशतत्त्वाचा वेग अधिक दृष्टोत्पत्तीस आला तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. वैशेपिक प्रक्रियेप्रमाणें जगतांतील विभुरूप आकाशतत्त्वाच्या अन्तर्भागीं वायु, तेज, आप आणि पृथ्वी या चार भूततत्त्वांच्या ज्या एकाखालीं एक परमाणुराशी आहेत त्यांतील सर्व परमाणुसंख्यांच्या बरोबरीनें एका मानसतत्त्वाचे परमाणु आहेत आणि ते वायूपेक्षां हि गतीनें अधिक आहेत. या प्रकारें सर्व गतिमान् सृष्ट पदार्थांत अति गतिमान् पदार्थ जो मनाचा परमाणु त्या हि पेक्षां हें ईशतत्त्व अधिक गतिमान् आहे असें येथें म्हटलें आहे तें त्यांतील जगदजगत् या द्वंद्वाला अनुलक्षून आहे हें उघड आहे.

एनत् = ह्या प्रत; ह्या ईशतत्त्वाप्रत.

देवाः = इंद्रवरुणादि दिव्य शक्ति.

न आप्नुवन् = पोंचूं शकत नाहींत.

पूर्वं अर्षत् = पूर्वी पुढें गेलेलें; देवांच्या पूर्वीं च गमनक्रियेंत पुढें गेलेलें हें ईशतत्त्व.

एनत् देवाः न आप्नुवन्, पूर्वं अर्षत् = ह्या ईशतत्त्वाप्रत इंद्रादि देव जाऊन पावत नाहींत; कारण हें ईशतत्त्व त्या देवांच्या पूर्वीं च

फार पुढें गेलेलें आहे. किंवा 'एनत् पूर्वं अर्षत् देवाः न आप्नुवन्' = ह्या पूर्वी च पुढें गेलेल्या ईशतत्त्वाप्रत देव जाऊन पोंचूं शकत नाहींत. सारांश, देव त्याला गतींत गांठूं शकत नाहींत व त्याची मोठेपणांत बरोबरी करूं शकत नाहींत. कारण त्याची गति देवांपेक्षां मोठी आहे व तें पूर्वींचें च स्वयंभु त्यांना सर्व प्रकारें ज्येष्ठ आहे.

वर तें मनापेक्षां जवीय म्हटलें आहे. मन हें ईशाचें पहिलें आविष्करण असल्याकारणानें ती च त्याची पहिली प्रजा, तो च पहिला मन्युदेव होय. त्यानंतर पुढें आकाश, वायु आणि तेज या क्रमशः उत्क्रांतींत तेजाचे स्वामी देव असल्याकारणानें त्यांची गति मनापेक्षां कमी आणि मनाची ईशतत्त्वापेक्षां कमी असणें साहजिक आहे. शिवाय हें ईशतत्त्व देवांचे जन्म होण्यापूर्वींचें चिरंतन असल्याकारणानें देवांना त्याशीं बरोबरी करतां येणें शक्य नाहीं, तें देवांच्या अगोदर फार पुढें गेलेलें आहे.

तत् = तें ईशतत्त्व.

तिष्ठत् = उभें असलेलें.

धावतः = धांवणाऱ्या. हें 'अन्यान्' चें विशेषण.

अन्यान् = इतरांना; इतर देवादि गतिमान् पदार्थांना.

अत्येति (अति + एति) = अतिगमन करतें; अतिक्रांत होतें; मागें टाकून पलीकडे जातें.

तत् तिष्ठत् धावतः अन्यान् अत्येति = तें स्वतः उभें असलेलें इतर धांवणाऱ्या देवादींना मागें टाकून पुढें जातें. हा उघड विरोधाभास आहे. अर्थात् त्याची उपपत्ति द्वंद्वावांचून लागणें शक्य नाहीं. आतां तें उभें असलेलें धांवणारांच्या पुढें कसें जातें? तर तें जगतांतील सर्व गतिमान् पदार्थमात्रांना अन्तर्बाह्य व्यापून असल्याकारणानें सदैव त्यांच्या पलीकडे त्यांना पुरून उरतें.

तस्मिन् = त्याचे ठायीं; त्या ईशाच्या ठिकाणीं.

मातरिश्वा = वायुतत्त्व; जीवनाधार वायुतत्त्व.) वेदांत मातरिश्वन् हा इंद्रवरुणादि देवांप्रमाणें एक स्वतंत्र देव आहे आणि तो वायूचा वाचक आहे. 'एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः' या न्यायानें पुनः तो परमेश्वरवाचक आहे. त्यानें मातेच्या पोटांत अग्नीचें मापन केलें असें म्हटलें आहे—'मातरिश्वा यदि मिमीत मातरि।' यावरून त्यानें (१) प्रकृतीच्या पोटांत जगत्तत्त्व पाहिलें, किंवा (२) अरणींच्या पोटांतून अग्नि निघतो हें जाणलें, असे दोन अर्थ संभवतात. असा तो एका दृष्टीनें अग्निगर्भ वायु म्हटला तर दुसऱ्या दृष्टीनें वायुगर्भ अग्नि च होय. म्हणून तो 'अग्निर्वैश्वानर' किंवा 'वैश्वानराग्नि' म्हटला आहे. विश्वानर (विश्व + अनर) = विश्वाचा प्राण. मानवदेहांत प्राण हा अनलरूप म्हणजे वायुरूप आहे. अर्थात् मातरिश्वा हा जगतांतील जगद्भाव धारण करणारा जगताचा प्राण च होय. याला च बृहदारण्यकोपनिषदांत 'सर्वांतरात्मा' म्हटला आहे.

अपः = जलें; पाणी. हा शब्द अनेकवचनी आहे. जल किंवा पाणी हें पंचमहाभूतांतील एक आद्यतत्त्व आहे. त्याची उत्पत्ति आकाश, वायु आणि अग्नि यांच्या मागून झाली—'आकाशाद्वायुः वायोरग्निः अग्नेरापः।' अग्नि हें च तेज किंवा ज्योतिष् होय. म्हणून म्हटलें—'ज्योतिषश्च विकुर्वाणादापो रसगुणाः स्मृताः। अद्भ्यो गंधगुणा भूमिरित्येषा सृष्टिरादितः।' अशा अपांचा लोक म्हणजे भूमीला वेढून असलेला अंतरिक्ष लोक होय. तात्त्विक दृष्टचा 'अप' हें एक जगताचें च रूप आहे. म्हणून परमेश्वरानें जें जगत् निर्माण केलें तें मूळारंभीं 'अप' किंवा 'आप' च म्हटलें आहे—'आप आदौ ससर्ज' किंवा 'आपो वा इदमग्रे सलिलमासीत्।' सलिल म्हणजे गतीनें सळसळणारें आपस्वरूप जगत्. नासदीयसूक्तांत जगताच्या आरंभीं हें सलिल

तमानें झांकलेलें होतें असें सांगितलें आहे—'तम आसीत् तमसा गुह्ळमग्रे सलिलं आः।' जगदारंभीं परमेश्वरानें 'अप' निर्माण करून त्यांत ब्रह्मांडवृक्षाचें आद्यबीज पेरलें असें मनूनें म्हटलें आहे—'अप एव ससर्जादौ तासु बीजमवासृजत।' पुनः येथें 'तासु बीजमवासृजत्' या पाठाबद्दल '*तासु वीर्यमवाकिरत्*' हा पाठ घेतला कीं त्या अपांत परमेश्वरानें आपलें वीर्य म्हणजे रेत अवकीर्ण केलें असा त्याचा अर्थ होतो. अर्थात् हें आप म्हणजे 'कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्' या न्यायानें नासदीयसूक्तांत त्या प्रजापतिरूप कामदेवानें पुढील प्रजेच्या निर्मितीकरितां जें रेतोत्सर्जन केलें तें च आद्य जलस्वरूप रेतोदक होय. अशा रेतोदकांत तो प्रजापति हिरण्यगर्भरूपानें राहिला. म्हणून येथें मातरिश्वा हा तो हिरण्यगर्भ प्रजापति च होय. *कारण तो च मूल आपस्वरूप जगताला धारण करतो.*

दधाति = धारण करतो. हें धा = धारण करणें, या धातूचें तृतीय पुरुषी एकवचनी क्रियारूप आहे.

मातरिश्वा अपः दधाति = मातरिश्वा अपें धारण करतो. अग्नितत्त्व किंवा वायुतत्त्व जलतत्त्वाला धारण करतें. एक जगत्स्वरूप हिरण्यगर्भ हा नाना आपस्वरूप जगतांना धारण करतो. येथें पहिल्या मंत्रांतील 'यत्किंच जगत्यां जगत्' या पादांतील पहिलें 'जगत्' '*मातरिश्वा*' व दुसरें जगत '*अपः*' *या शब्दांनीं निर्दिष्ट केलें आहे* हें उघड आहे. आणि म्हणून 'मातरिश्वा' हा एकवचनी कर्ता व 'अपः' अनेकवचनी कर्म आहे. कारण जगद्रूप ब्रह्मांड एक आहे पण त्यांत विश्वरूप जगतें व जगतांत नानाविध गतिमान् पदार्थ अनेक आहेत. यावरून शंकराचार्यांनीं 'जगत्यांजगत' यावरील आपल्या भाष्यांत पहिला जगदर्थक शब्द हा केवळ उपलक्षणात्मक पृथ्वीवाचक आहे असें जें म्हटलें आहे तें अयथार्थ किंवा आकुंचितार्थ आहे यांत

कांहीं संशय नाहीं. कारण 'जगत्यां' या सप्तम्यंत पदांतील 'जगती' हें प्रतिपदोक्त यद्यपि स्त्रीलिंगी असलें तरी तें तेवढ्यावरून पृथ्वीवाचक ठरतें असें नाहीं. अमरानें 'जगती जगति च्छंदोविशेषेऽपि क्षितावपि' असे त्याचे निरनिराळे अर्थ दिले आहेत व त्यांत पहिला अर्थ 'जगत्' असा च आहे. पृथ्वी आणि जगत् यांमध्यें जो मोठा भेद आहे तो— "एकं महाभूतं पृथिवी। पंचमहाभूतविषयेंद्रियात्मकं जगदिति पृथ्वीजगतोभेदः।" —असा अमरावरील टीकाकार महेश्वर यानें आपल्या टीकेंत उद्धृत केला आहे. अशी जगती सर्व जगतांची प्रकृतिस्वरूप जननी असल्याकारणानें तें च संपूर्ण विश्व किंवा ब्रह्मांड होय. तिच्या उदयाबरोबर मूळ जगदजगत हें द्वंद्व उदय पावतें. कारण महाभारतांत म्हटलें आहे— 'इदं विश्वं जगत्सर्वमजगच्चापि यद्भवेत्।' = हें विश्व म्हणजे सर्व जगत्; व तदपेक्षेनें उत्पन्न होणारें जें अजगत् तें हि तें च! सारांश, मूळारंभीं अजगत् आत्म्याच्या जगद्भावांत जी 'जगती' प्रकट होते तिच्या उदरांतून पुढें नाना जगद्रूपें जन्मास येतात व या आकाशाच्या कोटरांत इतस्ततः संचार करतात. त्यांना च अर्वाचीन शास्त्रीय भाषेंत 'विश्वाचीं बेटें' (Islands of Universe) हें नांव आहे. अशीं कार्यकारणात्मक दोन जगद्रूपें 'यत्किंच जगत्यांजगत्' या पहिल्या मंत्रांतील द्वितीय पादांत ध्वनित केलीं असून आतां येथें त्या सर्वांच्या एकमेव जीवनाधार तत्त्वाला 'मातरिश्वा' आणि त्या नाना जगतांना 'अप' या संज्ञा देऊन संबोधिलें आहे.

तस्मिन् मातरिश्वा अपः दधाति = त्याचे ठायीं मातरिश्वा नामक वायुदेव अपें म्हणजे नाना जगत्तत्त्वें धारण करतो. हीं जगत्तत्त्वें म्हणजे सांख्यांच्या प्रकृतिपुरुषद्वंद्वांतून निघालेलीं संपूर्ण जड आणि चैतन्य तत्त्वें होत. अर्थात् हा ईशस्वरूपी आत्मा आपल्या जगद्भावांत स्थितिमान् असतांना वायु काय किंवा आप काय हीं जगताचीं

घटक तत्त्वें आपआपल्या गतिमत्त्वांत म्हणजे आपआपल्या नियतकर्मांत आपआपणांस धारण करतात. येथें स्थितींत गति आणि गतींत स्थिति हें द्वंद्व निर्दिष्ट केलें आहे. जेव्हां तें ईशतत्त्व गतींत येतें तेव्हां या वायु, पाणी इत्यादि जगतत्त्वांना स्थितिमत्त्व प्राप्त होतें; आणि उलट जेव्हां हीं वायु, पाणी इत्यादि जगत्तत्त्वें गतींत असतात तेव्हां तें ईशतत्त्व या सर्वांचे ठायीं एकमेव स्थितिमत्त्व धारण करतें. हें च एकांत अनेक आणि अनेकांत एक होय. येथें जगत्तत्त्वांतील वायु आणि पाणी हीं दोन तत्त्वें घेऊन जो संपूर्ण जगताचा निर्देश केला आहे त्याचें कारण उघड आहे. तें हें कीं, आप हें जगताचें शरीररूप आहे तर वायु प्राणरूप आहे.

तत् तिष्ठत् धावतः अन्यान् अत्येति। तस्मिन् मातरिश्वा अपः दधाति। = तें उभें राहून हि इतर धांवणारांना मागें टाकून पुढें जातें! त्याचे ठायीं त्याच्या करितां मातरिश्वा म्हणजे ब्रह्मांडांतील प्राणवायु हा नाना आपें म्हणजे आपआपल्या नियतकर्मांत रत असलेले जगतांतील नाना रूपांचे देहाकार धारण करतो. वर प्रथमार्धांत तें एक 'अनेजत्' म्हणजे न चळणारें असून हि इतकें चळतें कीं गतीच्या अत्यंत वेगांत असलेल्या देवांना हि मागें टाकतें, असें म्हटलें. त्याचा च अनुवाद आतां येथें उत्तरार्धांत अधिक स्पष्ट रीतीनें केला कीं, तें उभें ठाकून हि इतर धांवणारांच्या पुढें जातें. उभें असलेलें धांवणारांच्या पुढें कसें जातें? तर अचल असून ज्याप्रमाणें चलाला गतींत मागें टाकतें! पुनः चल किती? तर मनापेक्षां हि 'जवीय'. अर्वाचीन भौतिकशास्त्राप्रमाणें सूर्यकिरणाची गति एका सेकंदांत १८६००० मैल आहे. तर देवांची त्याहून अधिक आणि मनाची त्या पलीकडे. पण हा त्या मनाच्या हि पलीकडे आहे. कारण तो सर्वांच्या पितृस्थानीं स्वयंभू असलेला सर्वांना व्यापून आहे. अर्थात जगतांतील सर्व गति-

मान् पदार्थांची हालचाल त्याच्या पोटांत आहे. तो पाहिजे तर सर्वांना आपल्या ठायीं जन्म देऊन त्यांना प्रकट करतो किंवा पाहिजे तर त्यांचा लय करून त्यांना अप्रकट ठेवतो. म्हणून च त्याच्या जगद्भावांत त्याचे ठिकाणीं मातरिश्वा म्हणजे त्याचें च जगद्धारणार्थ प्रकट झालेलें वायुरूप हें बाकीच्या अपादि सर्व जगतत्त्वांना यथायोग्य धारण करतें. शंकराचार्यांना मंत्रांतील द्वंद्वांचें रूप न कळल्याकारणानें ते 'अत्येति' शब्दाचा अर्थ 'गच्छतीव' असा उत्प्रेक्षेनें करतात व इव हा निपात त्याचें स्वतःचें अचलत्व दर्शविण्या करितां आहे व तें पुढील 'तिष्ठत्' या पदानें दर्शविलें गेलें आहे असें सांगतात— 'इवार्थं स्वयमेव दर्शयति तिष्ठदिति।' पण येथें जसें त्याचें अचलत्व दर्शवावयाचें आहे तसें चलत्व हि सांगावयाचें आहे. किंबहुना येथें त्या निर्द्वंद्वाचें रूप द्वंद्वांतील दोन दोन कोटी घेऊन दर्शवावयाचें आहे. कारण त्याला व्यक्तभाव जगतांत आहे आणि जगत् द्वंद्वांत चालणारें आहे. म्हणून तें जसें अचल आहे तसें च चल आहे, जसें तिष्ठत् आहे तसें च धावत् आहे, जसें स्थितिमान् आहे तसें च गतिमान आहे, जसें अजगत् आहे तसें च जगत् आहे. पुनः एकवार—'इदं विश्वं जगत्सर्वमजगच्चापि यद्भवेत्।'

मंत्रार्थ

न चळणारें एक मनापेक्षां वेगवान् आहे. ह्याला देव गांठूं शकत नाहींत. तें पूर्वी च पुढें गेलेलें आहे. तें उभें असलेलें धांवणाऱ्या इतरांना मागें टाकून पलीकडे जातें. त्याचे ठायीं तेजोरूप वायु पाण्यांना धारण करतो.

शंकराचार्यांनीं सदर मंत्राच्या आरंभीं प्रास्ताविक रीतीनें हा मंत्र—ज्याच्या ज्ञानानें अविद्वान् संसारांत खिचपत पडतात पण

तद्विपर्ययानें विद्वान् त्यापासून मुक्त राहून 'आत्महन 'संज्ञेला पात्र होत नाहींत असा जो आत्मा तो कोणत्या स्वरूपाचा आहे तें या मंत्रांत सांगितलें आहे, असें म्हटलें आहे—" यस्याऽऽत्मने हननादविद्वांसः संसरन्ति तद्विपर्ययेण विद्वांसो जना मुच्यन्ते ते नाऽऽत्महनः। तत्कीदृशमात्मतत्त्वमित्युच्यते।" पण वास्तविकरीत्या येथें आत्मतत्त्व सांगावयाचें नाहीं तर त्या आत्म्याचें ईशस्वरूप दर्शवावयाचें आहे. अर्थात् तें जगताच्या अपेक्षेनें सर्वस्वी द्वंद्वस्वरूप असणार हें उघड आहे. म्हणून म्हटलें—तें जसें अचल आहे तसें चल हि आहे. इतकें कीं मनापेक्षां चल. तें पूर्वी च पुढें गेलेलें असल्याकारणानें त्याच्या पुढें च काय पण त्याच्या पर्यंत हि देव पोंचूं शकत नाहींत. तें उभें म्हटलें तर धांवणारापेक्षां हि धांवणारें आहे—वायूपेक्षां, अग्निपेक्षां, आपापेक्षां. तथापि त्याच्या उभेंपणांत च इतर सर्व धांवणारे धांवतात. कारण इतर सर्व म्हणजे 'यत्किंच जगत्यां जगत्' हे सर्व आपआपली धारणा त्याच्या ठायीं त्याच्याकरितां 'स्वे स्वे' कर्मांत 'अभिरत' राहून करतात. व यथार्थ 'संसिद्धि' पावतात. असा येथें या मंत्राचा स्पष्ट भावार्थ आहे. पण हा जगद्धारणेचा गंभीर अर्थ टाकून शंकराचार्य निराळ्या च आडमार्गांत शिरतात. ते सदर मंत्राचा अर्थ जगताच्या धारणेला धरून करीत नाहींत तर मनुष्याच्या देहाला धरून करतात. कदाचित् त्यांना मिथ्या जगताला इतकें महत्त्व देणें अनर्थक वाटलें असेल. पण श्रुतीला तसें वाटत नाहीं. त्यांनीं 'देव' शब्दाचा अर्थ इंद्रिय केला आहे—'द्योतनाद्देवाश्चक्षुरादीनींद्रियाणि,' व 'अप' शब्दाचा अर्थ स्वकर्मपर लावला आहे—'अपःकर्माणि प्राणिनां चेष्टालक्षणानि।' पण हे अर्थ सरळ नाहींत, ओढून ताणून आणून बसविलेले अप्रसिद्ध आहेत. अशा रीतीनें आत्मा हा मनापेक्षां जवीय व मन इंद्रियांपेक्षां वेगवान् असल्याकारणानें इंद्रियें आणि मन हीं त्या आत्म्याला गांठूं शकत नाहींत. म्हटलें आहे, 'यतो वाचो निवर्तन्ते

अप्राप्य मनसा सह.' तसा च हा आत्मा देहांत आहे म्हणून मातरिश्वा म्हणजे प्राणवायु हा आपलें 'अप' म्हणजे श्वसनकर्म चालवितो व देह धारण करून राहतो. हा शंकराचार्यांचा केवळ मनुष्यदेहविशिष्ट संकुचित अर्थ त्यांच्या सर्वत्र ज्ञान पाहण्याच्या दृष्टीनें ठीक आहे परंतु त्यांत श्रुतीची हानि आहे. श्रुतीला एकंदर ब्रह्मांडांतील ईशावास्यत्व सांगावयाचें आहे व त्याकरितां च मुख्यतः हें सूक्त उपस्थित झालें आहे. परंतु शंकराचार्यांना श्रुतीचा हा भव्य पसारा पहावयाचा नाहीं तर मानवाची आणि विशेषतः कर्मत्यागी संन्याशी मानवाची ज्ञानचिकित्सा करावयाची आहे. त्यांनीं सदर उपनिषदावर भाष्य लिहिण्याचा जो उपक्रम केला आहे तो त्यांतील याथातथ्य तत्त्वार्थ विशद करण्याकरितां नाहीं तर आपलें अद्वैतमत याथातथ्यतः समर्थन करण्याकरितां होय. हें त्यांची सदर भाष्याच्या आरंभीं जी प्रस्तावना आहे ती पाहिली असतां तेव्हां च लक्षांत येणार आहे. त्याचा योग्य परामर्ष पुढें यथाप्रसंगीं घेण्यांत येईल. तूर्त येथें येवढें सांगितलें म्हणजे पुरें कीं, कोणी हि वाचक निरपेक्षतः हा मंत्र पाहूं लागला तर त्याला सकृद्दर्शनीं 'ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किंच जगत्यां जगत्' या आरंभींच्या प्रतिज्ञेप्रमाणें ईशाचा जगताशीं जो कांहीं संबंध आहे तो च येथें सरळ रीतीनें दिसून येईल, इतर कोणत्या हि वेदान्ती ज्ञानाच्या खटपटी दिसणार नाहींत हें निःसंशय होय. उदाहरणार्थ, पॉल् डायसन् नामक जर्मन पंडितानें जो या मंत्राचा अर्थ केला आहे तो पहाः—

"One, — motionles and yet swift as thought,—
Departing, not even by Gods to be overtaken;
Standing still he yet overtakes all runners, —
In him the God of the wind interwove the primeval waters." येथें 'अप' (primeval waters) नामक आद्यजलामध्यें जो 'मातरिश्वन्' (The God of the wind) नामक वायुदेव भरून

राहिला आहे तो च जगताचा प्राण होय. हा जगताचा प्राण काय किंवा तें आद्यजलस्वरूप जगत् काय, तो गतींत आलेला आणि जगतांत व्यक्त झालेला आत्मा जेव्हां ईशरूपानें स्थितिमत्त्व पावतो तेव्हां हीं सर्व जगतत्त्वें आपआपलीं कर्मे यथासांग करून जगताची व तदनुषंगानें आपली स्वतःची धारणा करतात. सदर इंग्रजी भाषांतर हें डायसनच्या मूळ जर्मन भाषांतराचें भाषांतर आहे हें उघड आहे. त्यांतील पहिल्या ओळींत 'swift as thought' याचे जागीं 'swifter than mind' असा पाठ बदलला म्हणजे हें भाषांतर बरोबर मंत्राला धरून होईल.

या प्रकारें हें ईशतत्त्व, जें जगतांतील प्रत्येक गतिमान् पदार्थांत निवास करून राहिलें आहे, तें कसें आहे, त्याची व्याप्ति किती आहे, व त्याचें स्वरूप कोणत्या प्रकारचें आहे हें या मंत्रांत निदर्शित केलें आहे. जगत् हें सर्वस्वी त्याच्या पोटांत आणि हें जगताच्या पोटांत असून शिवाय बाहेर उरलेलें आहे. तें एक व अचल आहे पण जगतांतील अनेकांत चलत्व उत्पन्न करणारें आहे. अर्थात् जगतांतील कोणत्या हि एका पदार्थांतील गतीपेक्षां त्याची गति किती तरी पटीनें मोठी आहे. कारण त्याच्या गतींत सर्वांच्या च गतींचा समारोप आहे. म्हणून त्याला मनापेक्षां जवीय म्हटलें आहे. सर्वांच्या गति कोठेंना कोठें सुरू होतात आणि कोठेंना कोठें संपतात. परंतु याच्या ठिकाणीं सुरू होणें आणि संपणें नसल्याकारणानें तें सर्वांच्या पुढें आहे आणि सर्वांच्या पूर्वी हि आहे. त्याला कोणी गतींत गांठूं शकत नाहीं, —मन नाहीं, वायु नाहीं, तेज नाहीं, आणि आप नाहीं. पृथ्वी तर बिचारी घोळून चालून जडाचा गोळा. तें सर्व धांवणारांच्या पुढें सर्वांना मागें टाकून अतिक्रांत होतें. सर्वांच्या गति त्याच्यापासून, त्याच्या योगें, त्याच्या करितां, त्याच्या अपेक्षेनें सिद्ध होतात. तें आहे म्हणून पाणी काय किंवा वायु काय, देह

काय किंवा प्राण काय, देव काय किंवा मानव काय,मन काय किंवा इंद्रिय काय आपआपलीं कर्में करून आपआपल्या गतींत आपआपणांस सम्यक् प्रकारें धारण करूं शकतात. त्या सर्वांचीं यज्ञार्थ कर्में म्हणजे नियतकर्में याच्या योगानें चालतात व याच्या ठायीं समर्पिलीं जातात. अशा ह्या एकमेवाद्वितीयं निर्द्वंद्व ईशतत्त्वांतील द्वंद्वांचें स्वरूप अधिक विशद करण्याकरितां पुढील मंत्राची योजना आहे. त्यांतील दोन दोन विरोधात्मक कोटी (Paradoxes) द्वंद्वांतील द्वंद्वत्व स्पष्ट करून दाखवीत आहेत. अर्थात् येथें शंकराचार्यांनीं म्हटल्याप्रमाणें श्रुतीला आळस नाहीं म्हणून ती पुनरुक्ति करते असें नाहीं—' न मंत्राणां जामिताऽस्तीति पूर्वमंत्रोक्तमप्यर्थं पुनराह '—तर तिला अजगत् निर्द्वंद्वाच्या जगद्भावांतील द्वंद्वांचें रूप पूर्णपणें विशद करून दाखवावयाचें आहे म्हणून होय.

मंत्र ५ वा

तदेजति तन्नैजति तद्दूरे तद्वन्तिके ।
तदन्तरस्य सर्वस्य तदु सर्वस्यास्य बाह्यतः ॥ ५ ॥

पदपाठ

तत् । एजति । तत् । न । एजति । तत् । दूरे । तत् । उँ इत्यूँ । अंतिके । तत् । अंतः । अस्य । सर्वस्य । तत् । उँ इत्यूँ । सर्वस्य । अस्य । बाह्यतः ॥ ५ ॥

अन्वय

तत् एजति तत् न एजति । तत् दूरे तत् उ अंतिके ।
तत् अस्य सर्वस्य अंतः । तत् उ अस्य सर्वस्य बाह्यतः ।

मंत्रार्थ

तें चळतें, तें चळत नाहीं. तें दूर आहे, तें पुनः जवळ हि आहे. तें ह्या सर्वांच्या अंतर्यामीं आहे, पुनः तें ह्या सर्वांच्या बहिर्भागीं हि आहे.

त्या निर्द्वंद्व ईशतत्त्वाचें हें अधिक स्पष्टीकरण होय. तें ईशतत्त्व द्वंद्वांतील कोणत्या हि एका कोटीला धरून रहात नाहीं. तें दोहोंना सारखें व्यापून राहतें. म्हणून तें द्वैत नाहीं, अद्वैत नाहीं. तें द्वैताद्वैताच्या पार आहे. तें अक्षरशः 'नासदासीन्नोसदासीत,' 'न मृत्युरासीदमृतं न' अशा स्वरूपाचें आहे. त्याला द्वंद्वांतील कोणत्या हि एका कोटीनें संबोधितां येणार नाहीं. तथापि द्वंद्वांतील दोन्ही कोटींचा गुणकर्मात्मक व्यापार त्याच्या च अपेक्षेनें त्याच्या च आधारावर चालणारा आहे. तें स्वतः निर्गुण व निष्क्रिय असलें तरी द्वंद्वमय जगतांतील

प्रत्येक वस्तुमात्राची गुणक्रिया पाहतें व त्यांना आपल्या ठायीं धारण करतें. म्हणून तें चळतें म्हणावें तर निश्चल राहतें, दूर दिसतें म्हणावें तर जवळ भासतें, आंत असतें म्हणावें तर बाहेर स्फुरतें. वस्तुतः तें दोन्ही आहे आणि दोन्ही नाहीं. तें जगतांतील सर्व वस्तुजात ओतप्रोत व्यापून जगताच्या बाहेर अपरंपार आहे. तें पूर्ण आहे, नित्य आहे, शाश्वत आहे, पुराण आहे. त्यांत खंड नाहीं, अंतर नाहीं, चलन नाहीं, बदल नाहीं. परंतु तें जगतांतील सर्व बदलण्याला, चलन पावण्याला अंतर पाडण्याला, आणि खंड करण्याला एक च एक कारणीभूत आहे. तें द्वंद्वातीत निर्द्वंद्व म्हटलें म्हणजे सर्व आहे व सर्व नाहीं, सर्व आहे—नाहींच्या पार आहे.

येथें हि सदर मंत्रांत शंकराचार्यांनीं आपला एक अकारण 'बीचमे मेरा चांदभाई' घुसडला आहे. 'तद्दूरे तद्वंतिके' = तें दूर आहे आणि पुनः तें जवळ हि आहे, यांतील सर्वसामान्य सरळ अर्थ सोडून जे कोणी आत्मज्ञानी विद्वान् असतील त्यांच्या त्या आत्मत्वाच्या योगें तें त्यांना अत्यंत जवळ आहे आणि उलट जे कोणी अविद्वान् असतील त्यांच्या पासून वर्षकोटिशतानीं सुद्धां प्राप्त होणार नाहीं इतकें जणुं काय दूर आहे,—'तद्दूरे वर्षकोटिशतैरप्यविदुषामप्राप्यत्वाद्दूर इव। तद्वन्तिके समीपेऽत्यन्तमेव विदुषामात्मत्वान्न केवलं दूरेऽन्तिके च।'—असा जो त्यांनीं एकांतिक संकुचित अर्थ केला आहे त्यांत काय मतलब आहे? श्रुतीनें येथें इतर जशीं चलाचल, स्थिरास्थिर द्वंद्वें घेतलीं तसें हें दूरादूर द्वंद्व घेतलें.इतकें च. बाकी त्यांत विद्वानविद्वान् असा निराळा भेद करण्याचें श्रुतीला कांहीं प्रयोजन दिसत नाहीं. कारण तसें करण्यांत त्या ईशाची अहंस्वरूपी (Subjective) स्वतःची आत्मशक्ति काढून घेऊन त्याला केवळ इदंस्वरूपी (Objective) परकीय बाह्य शक्तीच्या स्वाधीन करण्यासारखें आहे. खरें पाहतां तें

ईशरूप अहमिदंच्या पलीकडे आहे. म्हणून त्याला विद्वान् सारखा आणि अविद्वान् हि सारखा च. मुंडकोपनिषदांत म्हटल्याप्रमाणें तें 'दूरात्सुदूरे तदिहांतिके च' दूरांत अति दूर आणि नैकट्यांत अति निकट असें सर्वत्र सारखें भरून राहिलें आहे.

येथें निर्द्वंद्व ईशाचें रूप द्वंद्वांतील दोन दोन कोटींनीं दर्शविण्यांत तें दूरांत अति दूर आणि अंतिकांत अति अंतिक म्हटलें आहे तें यथायोग्य च आहे. अशा दूरांतिक द्वंद्वांतील अंतिकत्वाचा बोध कोणाला हि सहज होण्यासारखा आहे. अंतिक किती तर दुसऱ्या ओळींत दर्शविल्याप्रमाणें 'तदन्तरस्य सर्वस्य' तें सर्वांच्या अन्तर्यामीं आहे इतकें. किंबहुना आत्मवान् पुरुषाच्या बाबतींत तर तद्रूपैकत्वास्तव तेथें अंतिक हा शब्द हि उरणार नाहीं. पण तेथें दूर हा हि शब्द राहणार नाहीं ! मग 'दूरात्सुदूरे' म्हटलें तर दूर किती याचा अंदाज कसा लागावा ? पुनः 'तदुसर्वस्यास्य बाह्यतः' तें ह्या सर्वांच्या बाहेर आहे म्हटलें तर किती बाहेर आहे ? त्या बाहेरपणाचा कांहीं थांग लागणें व दूरत्वाची कल्पना येथें शक्य आहे कां ? असा जर थांग लागला तर त्याच्या विस्ताराची थोडी तरी अटकळ करतां येईल यांत संशय नाहीं. म्हणून येथें प्राचीन वैदिक कल्पना आणि अर्वाचीन शास्त्रीय शोध या दोहोंचा मेळ घालून जर दूरत्वाचा थोडा विचार केला तर तो अप्रासंगिक होणार नाहीं.

अर्वाचीन भौतिक आणि ज्योतिर्विज्ञान शास्त्रांत डॉ. आइन्स्टाईन्, सर जेम्स जीन्स्, सर आर्थर एडिंग्टन्, डॉ. रुदरफर्ड इत्यादि नांवें सुप्रसिद्ध आहेत. त्यांपैकीं कांहींनीं सूक्ष्मातिसूक्ष्माचे शोध लाविले आहेत तर कांहींनीं स्थूलातिस्थूलाचे लाविले आहेत. पुनः त्यांनीं विश्वाचा जन्म, त्याचा पसारा, त्याच्या मर्यादा, त्याचा काल, त्याची घटना, त्यांतील द्रव्यें इत्यादिंबद्दल पुष्कळ खोल विचार करून त्यांतून

कांहीं निर्णायक अनुमानें काढलीं आहेत. तर प्राचीन वैदिक महर्षीनीं हि एतत्संबंधीं आपल्या क्रांतदृष्टींनीं कांहीं अचुक दिक्कालगणनाचे सिद्धांत मांडले आहेत. अशा सिद्धांतांना धरून नुकता च गेल्या १९४३ च्या एप्रिल महिन्याच्या पुरुषार्थ मासिकांत औंधचे माधवराव भय्या-साहेब पंत यांचा 'वेदकालीन ज्योतिर्गणित' नामक एक लहानसा तुलनात्मक व संशोधनात्मक लेख प्रसिद्ध झाला आहे. त्यावरून हें विश्वाचें दूरत्व किती आहे व त्याचा पसारा केवढा आहे याचा किंचित् ठोकळ मानानें अंदाज करतां येण्यासारखा आहे. डॉ. आइन्स्टाईन्नें या विश्वाला मर्यादारहित किंवा बंधनरहित (Boundless or Unbounded) म्हटलें आहे. वेदांमध्यें जो 'अदिति' शब्द आहे तो बरोबर या च कल्पनेचा द्योतक आहे. दिति म्हणजे बंधन किंवा मर्यादा. अर्थात् अदिति म्हणजे बंधनरहित किंवा मर्यादातिरिक्त. अशा अदितींतून म्हणजे अनंतत्वांतून देवांचा जन्म होतो. म्हणून ते आदित्य. त्यांच्या विरुद्ध दैत्य. ते दितीपासून म्हणजे बंधनांतून जन्मतात आणि बंधनांत राहतात. पुनः अदिति हा शब्द वेदांत स्त्रीवाचक आहे तसा पुरुषवाचक हि आहे. अर्थात् तो निर्लिंगी आहे. म्हणून त्याला पाहिजे तर देवांचा बाप म्हणावें किंवा आई म्हणावें. दोन्ही एक च. देव म्हणजे तेजस्वी पदार्थ. सर्व तेजस्वी पदार्थांत आकाशांतील तारे हे अति तेजस्वी आहेत. ते सर्व सूर्य म्हटले आहेत. अर्थात् भौतिक दृष्ट्या ते च खरे देव होत. आध्यात्मिक वा आधिदैविक दृष्ट्या त्यांच्या मागच्या अदृष्ट शक्तींना 'अग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः' या वैदिक देवतांचीं नांवें देतां येतील. अशा देवांची जननी जी अदिति तिचें मापन करतां येणें शक्य नाहीं. तसें च त्या देवांचें निवासस्थान जें तिन्हीं लोकांना आधारभूत आकाश त्याचा विस्तार आणि व्याप किती आहे त्याचें हि निदान करणें अशक्य आहे. वेदांत आकाशाचें

वर्णन 'लोकोसि, स्वर्गोसि, अपारोसि, अक्षितोसि, अक्षय्योसि' अशा प्रकारचें आहे. अशा आकाशांत विश्व एक च आहे कीं अनेक आहेत ? अर्वाचीन शास्त्रें म्हणतात विश्व एक नाहीं; अनेक आहेत; आणि तीं या आकाशांत अत्यंत विरळरीतीनें इतस्ततः पसरलेलीं आहेत. वरें; अशा सर्व विश्वांच्या समुदायाला मिळून ब्रह्मांड असें नांव दिलें तर पुराणांतरीं परमेश्वराला 'अनंतकोटिब्रह्मांडनायक' असें विशेषण लावलें आहे. यावरून ब्रह्मांडें हि अनेक आहेत. इतकीं कीं त्यांची गणति करतां येणार नाहीं. म्हणजे तीं अक्षरशः असंख्येय आहेत. अशा अनंत ब्रह्मांडांपैकीं जरी एक च ब्रह्मांड घेऊन त्याचा विचार केला तरी त्यांतील तारे एकेकटे च काय पण तारकापुंज हि अपरिमित दिसून येणार आहेत. शिवाय आकाशगंगा आहेत त्या निराळ्या च. या आकाशगंगांबद्दल प्रसिद्ध ज्योतिर्विद् व्यंकटेश बापूजी केतकर आपल्या 'नक्षत्रविज्ञान' नामक पुस्तकांत म्हणतात—"आकाशगंगा हें एक मोठें बिकट कोडें आहे. यांतील असंख्य तारे कोणत्या बंधनांनीं नियंत्रित झाले आहेत हें समजत नाहीं. हें तारकावलय अगदीं रेखलेलें नाहीं कोठें तीस अंश रुंद तर कोठें दोन अंश च रुंद..........यांतील तारे परस्परांपासून अचिंत्य अंतरावर आहेत. म्हणून यांच्या विस्ताराची कल्पना करूं लागलों तर मन दचकतें, विचारशक्ति कुंठित होते व क्षणभर आपलें भान नाहींसें होतें. ही एका आकाशगंगेची गोष्ट झाली. पण मोठ्या दुर्बिणींतून पाहिलें तर अशा शेंकडों आकाशगंगा अंतरिक्षांत तरंगत आहेत असें दिसतें. तेव्हां अशा विस्ताराची कल्पना तरी कशी होणार ......आमचा सूर्य आकाशगंगेंतील असंख्य तार्‍यांपैकीं एक तारा आहे. तो तिच्या दक्षिणेकडील भागाला जवळ आहे म्हणून दक्षिण गोलार्धांत ठळक तार्‍यांची संख्या जास्त आहे. अगस्ति तार्‍याभोंवतीं तो फिरत असावा अशी अर्वाचीन विद्वानांची अटकळ आहे.

अगस्तीचें लंघन '३७ विकला आहे. त्याचा व्यास सूर्याच्या व्यासाच्या १३४ पट आहे, क्षेत्रफळ १८००० पट आणि घनफळ २४,२०,००० पट आहे." अशा जगडव्याळ तारागणाकडे मनुष्यानें नुसत्या डोळ्यानें पाहिलें तर त्याला लहानमोठ्या ताऱ्यांची संख्या फार तर ६००० पर्यंत दिसते पण मोठ्या दुर्बिणींतून ती दोन कोटी पर्यंत हि जाते. हे तारे पुनः एका च पद्धतीचे असतात असें नाहीं तर त्यांचे निरनिराळ्या प्रकारचे निरनिराळे अनेक व्यूह आहेत. सर जेम्स् जीन्सनें 'अगम्य जगत' (The Mysterious world), व 'जगज्जनन' (The birth of the world) नामक जे ग्रंथ लिहिले आहेत त्यांत या तारकांच्या रचनेसंबधीं, व्यूहासंबंधीं आणि त्यांतील दिगंतरासंबंधीं पुष्कळ बारीक विचार झाला आहे. हे तारे मूळ भोंवऱ्याच्या आकाराचे धूम्रमय तेजोमेघ फुटून त्यांतून संघासंघानें बाहेर पडतात. या संघाला तो 'विश्वाचें बेट' (An Island of Universe) असें नांव देतो व अशीं बेटें या आकाशोदधींत अनंतावधि पसरलेलीं आहेत असें सांगतो. 'माउंट् विल्सन्' नामक टेकडीवरील वेधशाळेंतील शंभर इंच व्यासाच्या दुर्बिणींतून पाहतां हे तेजोमेघ (Nebulae) सुमारें २०,००० पर्यंत दिसून येतात. या वरून सदर दुर्बिणींतून जेवढा दृक्प्रदेश अवलोकनांत येतो त्याच्या एक कोटी पट संपूर्ण विश्वाचा घेर असावा असें तो अनुमान काढतो. पुनः प्रत्येक चक्राकार तेजोमेघांत एक कोटी तारे धरावे असें तो म्हणतो. कारण त्याच्या मतें तेवढें सिद्ध होणारें द्रव्य त्यांत आहे. या प्रकारें एक कोटीला वीस हजारानें गुणून पुनः त्याला एक कोटीनें गुणिलें म्हणजे दोन या अंकावर अठरा टिंबें येतात. अर्थात् ही संख्या परार्ध होते. इतके तारे संपूर्ण विश्वांत आहेत असें म्हणण्यास हरकत नाहीं असें त्याचें मत आहे. ही संख्या म्हणजे पृथ्वीवरील सर्व समुद्रांच्या किनाऱ्यांवरील सर्व वाळुकणांच्या बरोबर येईल. अशा

कणांतील आमचा सूर्य हा एक कण आहे. परंतु तो आमच्या पृथ्वीपेक्षां दहा हजार पट मोठा आहे व तीन लक्ष पट भरीव आहे!

आतां जेम्स जीन्स हा ज्या संपूर्ण विश्वाबद्दल म्हणून बोलतो तें खरोखर संपूर्ण या संज्ञेला पात्र आहे किंवा नाहीं याची शंका च आहे. कारण या संपूर्ण विश्वाला जर ब्रह्मांड असें नांव दिलें तर डॉ० आइन्स्टाईन् म्हणतो मला अशीं ब्रह्मांडें तीन तरी ठाऊक आहेत कीं तीं एकाला एक जुळून कल्पितां येतील. मग इतक्या ब्रह्मांडांचा ठाव कोणाला घेतां येणार आणि तो कोणाला कसा लागणार? तो मनुष्याच्या दुर्बिणीच्या च काय पण त्याच्या गणितांतील अनंतलब्धीच्या हि पलीकडे आहे. तो अक्षरशः सदर उपनिषदाच्या शांतिमंत्रांत म्हटल्याप्रमाणें पूर्ण आहे. कारण तो परमेश्वराचा जगदाकार आहे. त्यांतील तार्‍यांची काय, नक्षत्रांची काय, तेजोमेघांची काय, किंवा विश्वद्वीपांची काय कोणाची च संख्या जेथें मापनाच्या पार आहे तेथें दिगंतराबद्दल काय सांगतां येणार? पुनः जीन्स म्हणतो, विश्वांत जरी वीस परार्ध तारे असले तरी त्यांना व्यापणारी दिक् मात्र अपरंपार आहे. इतकी कीं जणुं काय ती हे सर्व तारे पोटांत घेऊन रिकामी च राहिलेली दिसते. याला तो सूर्यमालेचा दृष्टांत घेतो व त्यावरून या दिगंतराची किंचित् कल्पना करण्यास सांगतो. तो म्हणतो—समजा, आमच्या सूर्याबाहेरील सहा ग्रह—बुध, शुक्र, पृथ्वी, मंगळ, गुरु, आणि शनि—घेतले आणि त्यांत दिक् किती पसरली आहे हें पाहिलें तर पृथ्वीवर तिच्या केंद्रस्थानीं एक नारिंग ठेवावें व भोंवतालच्या सहा खंडांत सहा द्राक्षें किंवा फार तर लिंबें ठेवावीं व मधलें अंतर पहावें! इतकें दिगंतर या वीस परार्ध तार्‍यांना व्यापून पसरलें आहे. उदाहरणार्थ, सूर्याच्या किरणाला १ सेकंदांत १,८६,००० मैल या वेगानें पृथ्वीप्रदक्षिणा करण्यास १ सेकंद लागतात. तर या मानानें

संपूर्ण विश्वाची प्रदक्षिणा करण्यास त्यास शंभर कोटी म्हणजे एक अब्ज वर्षे लागतील! तथापि ह्या इतक्या अगणित तारकाव्यूहांत आमच्या सूर्यासारखी ग्रहमालिका, तींतील पृथ्वीसारख्या ग्रहावर जीवसृष्टीची निर्मिति आणि तींत मानवप्राण्याचा उदय या गोष्टी अत्यंत विरळ आहेत असें या शास्त्रज्ञांचें मत आहे. कारण, तो म्हणतो, जीवजननाला अनुकूल अशी जी कांहीं विशिष्ट परिस्थिति लागते ती या आमच्या सूर्याखेरीज इतरत्र फार दुर्मिळ आहे. पण या त्याच्या विधानाला त्याच्या स्वतःच्या मतावांचून दुसरा कांहीं विशेष प्रमाणभूत आधार आहे असें नाहीं. तथापि इतकें मात्र खरें कीं उत्क्रांतीची रचना शंकूच्या आकाराची कळसाकडे निमुळती असल्याकारणानें आणि परमेश्वराचा हेतु आपल्या मायेचें म्हणजे गुणशक्तीचें पूर्णपणें प्रकटीकरण करावयाचें असल्याकारणानें त्याला मानवसृष्टीच्या अगोदर विश्वरचनेची इतकी अपरंपार तयारी करावी लागली असल्यास त्यांत कांहीं आश्चर्य मानण्याचें कारण नाहीं. कारण पृथ्वीचें जनन, तिची वृद्धि, आणि विकास या सर्वांची एकंदर परिस्थिति अवलोकन करतां पृथ्वीच्या जीवनक्रमांत जीवसृष्टीचा काल फार थोडा आहे आणि मानवाचा तर किंचिन्मात्र आहे. इतका कीं पूर्वीं गीताभाष्यांत दर्शविल्याप्रमाणें पृथ्वीवरील मूळ कर्मांत कमी दहा कोटी वर्षांच्या जीवबीजोत्पत्तिकालापासून मानवाच्या जन्मकालापर्यंत जर एक २४तासांचें अहोरात्र कल्पिलें व त्यांत निरनिराळ्या ८४ लक्ष योनींतील प्राणिरूपांच्या युगकालाचे विभाग पाडले तर मानवी युगाच्या वाट्याला अवघा ४ मिनिटांचा काल येणार आहे!

सर जेम्स् जीन्स् यानें 'जगज्जनन' या नांवाचा एक ग्रंथ लिहिला आहे खरा. पण त्यांत त्याला जगताचें जनन नक्की कोणत्या प्रकारें झालें हें कोठें च सांगतां आलें नाहीं. याचें कारण, जगत् ज्या

द्रव्यानें बनलेलें आहे असें हे भौतिक शास्त्रज्ञ म्हणतात त्या द्रव्याचें रूप तत्वतः त्यांना अद्याप निर्णीत करतां आलें नाहीं व पुढें हि तें केव्हां करतां येईल किंवा नाहीं याची शंका आहे. कारण द्रव्य (Matter) ही वस्तु आतां 'इदं' (Objective) सृष्टींत राहिली नाहीं तर 'अहं' (Subjective) सृष्टींत पूर्णपणें उतरली आहे असें निदान जेम्स जीन्सच्या किंवा एडिंग्टनच्या ग्रंथांवरून तेव्हां च लक्षांत येणार आहे. किंबहुना आतां त्यांना जगताच्या मुळाशीं एक च एक अविकृत वस्तु भरून राहिली असून तींतून पुढें जड व चैतन्य, अहं व इदं, द्रव्य व जीव, देह व देही, मन व रेत, माइंड् अँड् मॅटर इत्यादि द्वंद्वें स्फुटता पावतात असें अंधुक रीतीनें वाटूं लागलें आहे. कारण त्यांच्या विचारांत ही क्रांति डॉ० आइन्स्टाईन्च्या नवीन सापेक्षता-वादानें घडून आली हें स्पष्ट आहे. आणि आइन्स्टाईनचा सापेक्षता-वाद हा परमेश्वराच्या जगद्भावांतील शुद्ध द्वंद्ववाद आहे, दुसरें कांहीं नाहीं. मग अशा स्थितींत जगताची उत्पत्ति—'धाता यथापूर्वमकल्पयत्'—या न्यायानें मानल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. पण जन्म म्हटला कीं त्याचे मागोमाग लय आला च. असा जगताचा लय कसा होईल? तर याविषयींचें अनुमान असें आहे कीं 'मॅटर' किंवा 'द्रव्य' म्हणून जें कांहीं आहे तें आपल्या पासून अविच्छिन्न रीतीनें किरण विसर्जन करीत आहे आणि त्यायोगें एकसारखें झपाट्यानें घटत चाललें आहे. असें होतां होतां कालांतरानें तें पूर्णपणें नष्ट होईल आणि मागें फक्त विसर्जित किरणांचा थंडगार स्रोत (A Cold glow of radiation) सर्वत्र पसरून राहील. आतां हा विसर्जित किरणस्रोत सर्वथा अनाश्रित राहील कां त्याला कांहीं निराळा कोठें आश्रय घ्यावा लागेल, हा प्रश्न आहे. अनाश्रित राहील असें म्हटलें तर तें कसें शक्य आहे, व आश्रय घ्यावा लागेल असें म्हटलें तर तो कोणत्या स्वरूपाचा असणार,

याबद्दल हे शास्त्रज्ञ कांहीं च सांगू शकणार नाहींत मग हा किरण-विसर्जनाचा काळाकुट्ट थंडगार झोत—'तम आसीत् तमसा गूह्ळमग्रेऽप्रकेतं सलिलसर्वमाइदम्'—या नासदीयसूक्तांत म्हटल्याप्रमाणें ज्या तमामध्यें हें 'सलिल' म्हणजे सळसळणारें जगत् 'अप्रकेत' म्हणजे समजून न येण्याच्या स्थितींत गूढ झांकलेलें होतें ती आदितमिस्रा मानण्यास कांहीं हरकत नाहीं. तथापि प्राचीनांचें हें ज्ञान द्रष्टेपणाचें आहे तर अर्वाचीनांचें अंधारांत चांचपडणारांचें आहे हा त्या दोहोंत भेद आहे.

ही आदितमिस्रेची स्थिति म्हणजे त्या मूळ अव्यक्त आदि-पुरुषाची जगदुत्पत्तिपूर्वीची अजगदावस्था च होय. ही अवस्था सर्वथैव 'आकाश' नामक जगताच्या मूलावस्थेच्या उलट आहे. कारण आकाश (आ+काश) म्हणजे सर्व बाजूंनीं काश म्हणजे तेज किंवा उजेड म्हटलें, तर हें सर्व बाजूंनीं तम किंवा अंधार असणारें साहजिक च अनाकाश ठरतें. अशा अनाकाशांतून आकाशाचा उदय झाल्यावांचून म्हणजे अंधार जाऊन उजेड आल्यावांचून अव्यक्ताला व्यक्तभाव नाहीं. म्हणून म्हटलें—'तस्माद्वा एतस्मादात्मनः आकाशः संभूतः।' = त्या मूळ तमांत अव्यक्त असलेल्या आत्म्यापासून त्याला उजेडांत व्यक्त करणारी पहिली आकाश नामक परिस्थिति निर्माण झाली. तथापि ही परिस्थिति कांहीं त्या आत्म्यानें आपण होऊन स्वतः प्रयत्न करून निर्माण केली असें नाहीं तर ती त्यापासून बाहेर उमटली. म्हणून च तो 'तस्य कर्तारमपि मां विध्यकर्तारमव्ययम्' या न्यायानें कर्ता असून अकर्ता म्हटला आहे. परंतु अशी परिस्थिति उमटायला तरी कारण काय घडलें? तर त्या आत्म्याला वाटलें आपण एक आहोंत तें बहु व्हावें, अप्रजावान् आहोंत तें प्रजावान् व्हावें, अगतिमान् आहोंत तें गतिमान् व्हावें, अव्यक्त आहोंत तें व्यक्त व्हावें, किंवा थोडक्यांत

सांगावयाचें तर अजगद्वान् आहोंत तें. जगद्रूप व्हावें; आणि त्यानें कामना केली—'स अकामयत।' इतकें च नाहीं तर त्यानें ही आपली कामना कृतींत आणली. म्हणजे तो त्याकरितां तप तपला—' स तपस्तप्त्वा '—आणि त्या अभिद्धात् तपाच्या बळानें त्यानें हें सर्व चराचर जगत् निर्माण केलें—' इदं सर्वमसृजत। ' अशा जगताची पहिली पायरी आकाश होय. याप्रकारें आकाशनिर्मितीसंबंधीं हें एक विरोधी कोडें च आहे. म्हणजे आत्म्यानें तत्संबंधीं कांहीं प्रयत्न केला म्हणावें तर तसें नाहीं, व नाहीं केला म्हणावें तर तसें हि नाहीं! आतां हें आकाश वैशेषिकांच्या पदार्थविज्ञानाप्रमाणें नवद्रव्यांपैकीं एक द्रव्य आहे आणि तें विभु म्हणजे सर्वव्यापी आहे. अशा आकाशाबरोबर त्याच्या समवेत असणारीं दुसरीं दोन विभु द्रव्यें दिक् (space) आणि काल (time) हीं होत. दिक् आणि काल हें एक दोहोंचें सहाभिव्यक्त द्वंद्व आहे. आणि द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें त्या दोन्ही कोटी स्वतंत्र असून एकमेकींवर अवलंबून राहणाऱ्या आहेत. म्हणजे दिक् नाहीं तर काल नाहीं, व काल नाहीं तर दिक् नाहीं. परंतु आकाश नाहीं तर दोन्हीं नाहींत. कारण ' आकाशः परायणम् ' या न्यायानें आकाश हें सर्व भौतिक पदार्थमात्रांना एक च एक आश्रयभूत आहे. तथापि दिक्कालांची उत्पत्ति आकाशापासून नाहीं तर जगताच्या गतीपासून आहे. किंबहुना दिक् आणि काल हीं गतीचीं दोन रूपें (aspects) च होत असें म्हटलें म्हणजे दिक्कालांच्या सातत्यांत (space-time-continuum) जगताची सिद्धि आहे असें म्हणावें लागतें. म्हणून जगताच्या पलीकडे अजगत् जो आत्मा तो जसा आकाशाच्या पलीकडे निराकाश आहे तसाच दिक्कालांच्या पलीकडे ' दिक्कालाद्यनवच्छिन्न ' आहे. अशा दिक्कालांच्या व्याख्या, सर आर्थर एडिंग्टन् म्हणतो, कधीं च करतां येणार नाहींत. त्यांचें ज्ञान मानवाला उपजत च (intuitively) मानावें लागतें.

या प्रकारें दिक्कालांचें सत्यत्व वस्तुजन्य (objective) पदार्थ-परीक्षणांतून(a posteriori)निघत नाहीं तर कल्पनाजन्य(subjective) स्वानुमानांतून (a priori) प्राप्त होतें. परंतु गणितशास्त्राला सर्वस्वी तें च आधारभूत आहे. यावरून गणितशास्त्र हें देखील वस्तुजन्य नसून कल्पनाजन्य आहे यांत कांहीं संशय नाहीं. निदान सर जेम्स जीन्स् आणि सर आर्थर एडिंग्टन् यांचें तरी मत असें च आहे. या शास्त्राची भाषा संख्येंत चालते आणि संख्या ही कांहीं लाक्षणिक खुणांनीं निर्देशिली जाते. म्हणून दिक्कालांच्या द्वारें वस्तूंचें रूप निर्णित होत नाहीं, केवळ त्यांतील अंतर प्रतीत होतें इतकें च. अर्थात् जगतांत जें जें कांहीं जगत् म्हणजे गतिमान् आहे—'यत्किंचजगत्यांजगत्'—त्यांतील गतीचें काय किंवा आकाशाचें काय मापन दिक्कालांनीं व्हावें हें साहजिक आहे. म्हणजे दिक्काल हें च एक वस्तुमात्राच्या मापनाचें साधन आहे. म्हणून वस्तुतः तें एकरूप असून शास्त्राच्या सोयीकरितां त्यांत भेद पाडण्यांत आला आहे. वैशेषिकांनीं तर तीं दोन स्वतंत्र द्रव्यें कल्पिलीं आहेत म्हणून वर सांगितलें च आहे. त्यांच्या एकात्मतेंतील सातत्य डॉ० आइन्स्टाईन्नें 'स्पेस्–टाइम्–कंटिन्यूम्' या संज्ञेनें निर्दिष्ट करून त्यांत दिक्च्या मात्रा (Dimensions) तीन आणि कालाची मात्रा एक मिळून हें चतुर्मात्रात्मक साधन विश्वाच्या मापनांत कायम केलें आहे. या तीन मात्रा म्हणजे पूर्व–पश्चिम, दक्षिण–उत्तर, आणि अध–ऊर्ध्व या होत. परंतु कित्येक शास्त्रज्ञ त्या सहा दिशा निरनिराळ्या करून त्यांच्या सहा मात्रा मानतात तर आमचे प्राचीन महर्षि त्यांत आणखी चार कोनांतील चार दिशा मिळवून त्यांची संख्या दहा करतात व या प्रकारें दिक्कालांचें सातत्य अकरा मात्रांत पूर्णतेला नेतात.

दिक् आणि काल हें एक द्वंद्व आहे असें म्हटलें म्हणजे त्या

दोहोंत जसा विरोध आहे तसें च साहचर्य आहे. किंबहुना विरोध आहे म्हणून च साहचर्य आहे. दिक् ही त्रिमात्रात्मक काय, षण्मात्रात्मक काय, किंवा दशमात्रात्मक काय, ती अनेकमात्रात्मक (multi-dimentional) आहे. किंबहुना ती जर वर्तुळांत पाहिली तर अनंतमात्रात्मक दिसून येणार आहे. पण काल मात्र एक च मात्रेचा आहे. पुनः दिक् ही जशी स्पर्शनक्षम आहे तसा काल नाहीं. तथापि दिक् ही मानवाला स्वतः स्पर्श करीत नाहीं तर मानव तिला स्पर्श करतो. उलट काल हा यद्यपि मानवाला वेढून, चिकटून किंवा पूर्णपणें स्पर्श करून रहात असला तरी मानवाला तो कदापि हस्तगत करतां येत नाहीं. दिक् ही बैठी कदापि न हालणारी, अचल स्वरूपाची आहे. तर काल हा अखंड, गतीच्या भरधांव वेगांत कधीं न थांबणारा आहे. दिक् ही स्पष्ट जड द्रव्यात्मक इंद्रिय आणि इंद्रियार्थ यांशीं सदैव संलग्न असणारी (Concrete) आहे. तर काल हा शुद्ध मनाचा काल्पनिक खेळ (Abstract) आहे. म्हणून च परमेश्वर हा जसा कालरूप मानतां येतो तसा दिग्रूप मानतां येत नाहीं. यावरून या दोहोंच्या द्वारें जें जगताचें मापन व्हावयाचें तें निरनिराळ्या प्रकारें होणार हें उघड आहे. दिक्‌चें मापन भूमितींतील नाना आकृतींवरून होतें. कारण तें पदार्थांच्या घनत्वाला अनुलक्षून असतें. तर कालाचें मापन संख्याशास्त्रांतील गणितश्रेढीनें होतें. कारण तें पदार्थांच्या गतीला अनुलक्षून चालतें. जगत् ही वस्तु वैशेषिकांच्या षड्भावपदार्थांनीं युक्त असून गतीच्या वेगांत अखंड भ्रमण करणारी आणि सतत बदलणारी आहे. अशा जगताच्या मापनांत मानवानें दिक्कालांचें यथायोग्य अवलंबन करून त्यांत त्यांचे मूलांक आपल्या इंद्रियकर्मांवरून ठरविले असले तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. म्हणून प्राचीन आर्य गणितज्ञांनीं दिङ्मापनांत आपली अंगुली, पाय व हात घेतले व कालमापनांत निमिष

म्हणजे डोळ्याची उघडझांक धारण करून त्यावरून पुढें नाना गुणांश-गुणोत्तरांत शून्यलब्धीपासून अनंतावधीपावेतों धनऋणात्मक वर्धनापकर्षणांचें माप काढिलें. अर्वाचीन पाश्चात्य शास्त्रज्ञांनीं दिङ्मापनांत अंगुलीच्या जागीं इंच घेतला व पद तसें च कायम ठेवून त्याचे इंच बारा ठरविले व अशा तीन पदांचा एक यार्ड म्हणजे प्रक्रम व १७६० प्रक्रमाचा १ मैल कायम केला. म्हणून त्यांची सर्व दूरची गणना मैलांत व जवळची इंचांत चालते तथापि यांत हि अधिक सूक्ष्मत्व व सुलभत्व आणण्याकरितां त्यांनीं आतां एक निराळीं 'मीटर'मध्यें दशांशांत गणना चालू केली आहे. तसें च त्यांनीं कालमापनांत निमिषाच्या जागीं एक काल्पनिक सेकंद घेऊन आणि त्यावरून पुढें ६० सेकंदांचें १ मिनिट व ६० मिनिटांचा १ तास कल्पून, २४ तासांचें १ अहोरात्र मानलें आहे व अशा ३६५ अहोरात्रींचें जें वर्ष होतें तें दूरच्या कालगणनेला कायम केलें आहे.

प्राचीन आर्य गणितज्ञांनीं दूरच्या दिङ्मापनार्थ मूळ २४ अंगुलींचा १ हस्त घेऊन, ४ हातांचा १ दंड, २००० दंडांचा १ कोस, ४ कोसांचें १ योजन, आणि ४ योजनांचें १ महायोजन योजिलें आहे. अशा एका महायोजनाचे मैल एका कोसाला २॥ मैल या प्रमाणानें औंधकर पंतांनीं आपल्या पूर्वोक्त लेखांत ४० धरले आहेत तें यथायोग्य च आहे. कारण एका कोसाचें मान दोन मैलांपेक्षां अधिक आणि तीन मैलांपेक्षां कमी म्हटलें म्हणजे तें मध्यममानानें २॥ धरण्यास कांहीं च हरकत नाहीं. आतां दिङ्मापनांत जसें महायोजन तसें कालमापनांत महायुग ठरून गेलें आहे. या महायुगाच्या वर्षकालाचें ऐतिहासिक विवरण पूर्वी गीताभाष्यांत विस्तारानें येऊन गेलें आहे. त्याची एकंदर वर्षसंख्या ४३ लक्ष २० हजार आहे. परंतु ती वर्षाचे दिवस ३६० धरून आकारण्यांत आली आहे.

आतां वास्तविक रीत्या महायुगाचा हा येवढा काल मानवी इतिहासांत जरी अवाढव्य दिसला तरी आकाशाचें मापन करण्यास अगदीं च क्षुद्र आहे. या मापनासंबंधीं केतकरांनीं आपल्या नक्षत्रविज्ञान पुस्तकांत जें लिहिलें आहे तें पाहण्यासारखें आहे. ते म्हणतात— "मोजण्याच्या लांबीप्रमाणें मोजण्याच्या काठीची लांबी असते. कापड हातानें किंवा गजानें मोजतात. नद्यांचीं किंवा पर्वतांची लांबी मैलानें मोजतात. कालिदासानें हिमालय पर्वताला पृथ्वीच्या मानदंडाची उपमा दिली आहे ती फारच मार्मिक आहे पृथ्वीपासून चंद्र व सूर्य यांचीं अंतरें मोजण्यासाठीं पृथ्वीच्या ४००० मैल लांब त्रिज्येला मानदंड समजतात. पण नक्षत्रें आम्हांपासून किंवा सूर्यापासून इतकीं दूर आहेत कीं, तीं मोजण्याला अथवा त्यांचें माप सांगण्याला ९ कोटि लांबीचा मानदंड घेणें म्हणजे मैलांची लांबी मोजण्याला खसखशीच्या दाण्याची त्रिज्या घेण्यासारखें आहे. उदाहरणार्थ नरतुरंगांतील मित्र तारा (A Centauri) सूर्याला अत्यंत समीप असला तरी त्याचे अंतर २,७६,००० भूकक्षा त्रिज्या प्रमित आहे. म्हणून नक्षत्रांचीं अंतरें मोजण्याच्या कामीं हा ९ कोटि मैल लांबीचा मानदंड तुच्छ होतो. म्हणून अर्वाचीन ज्योतिर्विदांनीं प्रकाशवर्ष नांवाचा नवीन मानदंड कल्पिला आहे. सूर्याचा प्रकाश पृथ्वीवर येण्याला ८.३ मिनिटें लागतात म्हणजे किंचित् स्थूलमानानें प्रकाश दर मिनिटाला १ कोटि मैल चालतो. एका वर्षाचीं मिनिटें ५,२५,९६९ होतात. म्हणून एका वर्षात प्रकाश ५,२,५,९,६९,००,००,००० मैल चालतो (वास्तविक रीत्या १ सेकंदाला १,८६,००० मैल या मानानें वर्षाचे ३६५ दि. १५ घ.२२ प. ५७ वि=३६५ दि. ६ ता. ९ मि. या कालांत तो ५,८,६,९,८१, ४०,४०,००० मैल चालतो). या अवाढव्य अंतराला मानदंड समजून त्याला प्रकाशवर्ष हें नांव दिलें आहे. या मानदंडानें गणित करून

ताऱ्यांचीं अंतरें चालून जाण्यास प्रकाशाला किती वर्षें लागतात तें सांगितलें जातें. " या मानानें सूर्याला अगदीं जवळ असलेला तारा जो मित्र त्याचें अंतर तोडण्याला प्रकाशाला जर ४.३५ वर्षें लागतात असें म्हटलें तर कित्येक दूरदूरच्या ताऱ्यांचें अंतर तोडण्याला त्याला ४१४ शें, ४१४ हजार किंवा ४१४ लक्ष च काय पण ४१४ कोटींपेक्षां हि अधिक वर्षें लागतात असें दिसून येणार आहे! आतां ही वर दिलेली प्रकाशाची एका वर्षाची मेलगति आमच्या आर्यसंख्यामापन पद्धतीनें जर ठोकळ मानानें ५ महापद्म आणि नऊ निखर्व धरली तर पुढील शंकु मैल चालण्यास प्रकाशाला सरासरी $\frac{१००००००००००००००}{५९०००००००००००}=\frac{१००}{५९}=$ १·७ वर्षें, १ जलधीला १७ वर्षें, १ अंत्याला १७० वर्षें, १ मध्याला १७०० वर्षें, आणि १ परार्धाला १७००० वर्षें लागतील हें उघड आहे. परंतु प्राचीन आर्यांचें दूरस्थ पदार्थ मोजण्याचें माप महायोजन असल्याकारणानें आणि एका महायोजनांत मागें सांगितल्याप्रमाणें ४० मैल बसत असल्याकारणानें १ शंकु महायोजनास १·७×४०=६८ वर्षें, १ जलधीस ६८० वर्षें, १ अंत्यास ६,८०० वर्षें, १ मध्यास ६,८००० वर्षें व १ परार्धास६,८०,००० वर्षें लागतात हें ओघानें च सिद्ध होतें.

सदर्हु कालगणनेप्रमाणें आमच्या नक्षत्रचक्राच्या किंवा राशिचक्राच्या दक्षिणभागीं आकाशाचे जे ४४ विभाग पाडण्यांत येतात त्यांतील 'क्रक्स' नामक जो विभाग आहे त्याला बाळ गंगाधरशास्त्री जांभेकर यांनीं 'स्वस्तिक' हें नांव दिलें आहे. या स्वस्तिकविभागांत विश्वामित्र (A Crux) आणि त्रिशंकु (B Crux) असे दोन तारे आहेत. त्यांपैकीं त्रिशंकु हा तारा तेजानें पहिल्या प्रतीचा असून तो आमच्या पृथ्वीपासून २०४ प्रकाशवर्षें म्हणजे बरोबर तीन शंकु (६८ × ३ = २०४) महायोजनें दूर आहे. विश्वामित्र आणि

त्रिशंकु यांची कथा पुराणप्रसिद्ध आहे. त्रिशंकूच्या मनांत एकदां आपण सदेह स्वर्गांत जावें असें आलें. व त्याकरितां त्यानें यज्ञ आरंभिला.: कारण यज्ञानें च स्वर्गास जातां येतें. परंतु त्याचे कुलपुरोहित वसिष्ठ यांनीं त्याला मोडता घातला कीं आपण या मर्त्य देहानें स्वर्गांत जाण्याची इच्छा केल्यास ती स्वर्गांतील इंद्रादि देवांना मानवणार नाहीं. तथापि ही गोष्ट त्रिशंकूला रुचली नाहीं व त्यानें हट्टानें आपला बेत तसा च कायम ठेऊन वसिष्ठ यज्ञ करणार नाहीं तर त्याजागीं आपण विश्वामित्राला आणूं व त्याचे कडून आपला यज्ञ यथासांग पार पाडूं असें म्हणून त्यानें विश्वामित्राला यज्ञार्थ पाचारण केलें. विश्वामित्राला तें च पाहिजे होतें. कारण तो एका बाजूनें वसिष्ठाचा जन्मजात प्रतिस्पर्धी होता तर दुसऱ्या बाजूनें आपत्कालीं त्रिशंकु राजाकडून उपकृत झालेला होता. म्हणून त्यानें त्रिशंकूचा यज्ञ यथासांग पार पाडला व त्याला सदेह स्वर्गांत चढविलें. परंतु स्वर्गांतील देवांना त्याचा राग येऊन त्यांनीं त्याला स्वर्गाखालीं ढकलून दिलें. असा तो पतन पावत असतां त्यानें -विश्वामित्राचा धावा केला व विश्वामित्रानें आपल्या तपाच्या बळानें त्याला खालीं पडूं दिलें नाहीं तर मध्यंतरीं झेलून धरिलें. या रीतीनें त्रिशंकु हा अंतरिक्षांत कायमचा लटकत राहिला. असा हा दक्षिणगोलार्धांत एक अति तेजस्वी तारा आहे आणि आतां त्याचे शेजारीं विश्वामित्र हि जाऊन बसला आहे. ही वसिष्ठविश्वामित्रांची स्पर्धा इहलोकीं वैदिक वाङ्मयांतील पुराणकथांत च काय पण स्वर्लोकीं आकाशांतील तारागणांत हि दिसून येणारी आहे. कारण वसिष्ठ हे उत्तरगोलार्धांत केवळ लुकलुकणाऱ्या अरुंधतीसह सप्तर्षींच्या समवेत बसले आहेत. परंतु त्यांचें अंतर शंभर प्रकाशवर्षांच्या पेक्षां कमी आहे. म्हणजे त्यांचें स्थान खालच्या पातळींत आहे. तर विश्वामित्र हे दोनशे प्रकाशवर्षांच्या पलीकडे उच्च पातळींत दक्षिण गोलार्धांत अत्यंत प्रकाशमान त्रिशंकूसह

विराजमान आहेत. सारांश, वैदिक पुराणांतील सदर दंतकथेवरून विश्वाचें मापन करणारा जो कोणी विश्वामित्र (मित्र हा शब्द मा = मापणें या धातूपासून निघाला आहे हें निराळें सांगावयास नको च) नांवाचा महान् गणितज्ञ ऋषि त्या कालांत होऊन गेला त्यानें तीन शंकूंच्या महायोजनाचें अंतर ज्या ताऱ्यावरून काढतां येतें त्याला त्रिशंकु हें सार्थ नांव दिलें असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. तथापि ही गोष्ट तरी त्याला मूळच्या $१०^{११}$ =१,०,०,०,०,००,००,००,००० या शंकूच्या संख्यांकावरून करतां आली हें निर्विवाद आहे.

वैदिक संख्यागणनांत मूळ एकांकापासून अंतिम परार्धापर्यंत अठरा संख्या आहेत. त्या दहाच्या वर्गाला धरून पुढें $१०^{१७}$ या प्रकारें १७ च्या शक्तीपर्यंत चढत जाणाऱ्या असून त्यांत दशसहस्र, दशलक्ष, आणि दशकोटी या तीन संख्यांवांचून बाकी सर्व पंधरा संख्यांना स्वतंत्र नांवें आहेत. हीं सर्व नांवें कांहींना कांहीं अर्थानें युक्त असणें स्वाभाविक आहे. मग शेवटचे तीन संख्यांक जे अंत्य, मध्य आणि परार्ध त्यांचे अर्थ काय? अंत्य कोणाचा, मध्य कशाचा आणि परार्ध कोणता? तर मागील विश्वाचा चरम पाद तो अंत्य, निज विश्वाचा केंद्रबिंदु तो मध्य, व पुढील विश्वाचा प्रथमार्ध तो परार्ध होय. निज विश्व किंवा आमचें विश्व (Our galaxy) म्हणजे एक चक्राकार तेजोमेघाचें वर्तुलात्मक वा लंबवर्तुलात्मक मंडल (Spiral nebula) आहे. या तेजोमंडलांत शेंकडों नक्षत्रपुंज आणि लक्षावधी तारे असून मध्यभागीं आकाशगंगेचा पट्टा आहे. त्यांत च आमचा एक सूर्य आपल्या ग्रहोपग्रहांसह परिभ्रमण करीत आहे. या सूर्याला केंद्रस्थानीं ठेऊन त्याचे भोंवतीं सर्व ग्रह फिरतात व त्या ग्रहांना केंद्रस्थानीं ठेऊन त्यांच्या भोंवतीं चंद्रासारखे त्यांचे उपग्रह फिरतात. शिवाय हे सर्व ग्रहोपग्रह सूर्यासकट आपआपल्या अक्षांभोंवतीं प्रदक्षिणा करतात त्या

निराळ्या च. आणि शेवटीं हें सर्व सूर्यमालेचें कडें विश्वाच्या मध्य-बिंदूच्याभोंवतीं कांहीं विशिष्ट गतीनें परिभ्रमण करीत राहतें. या प्रकारें ' यत्किंच जगत्यां जगत् ' या न्यायानें एका मोठ्या जगताच्या अन्तर्भागीं त्याच्या पोटांत दुसरीं अनेक लहान लहान जगतें अशी ही रचना आहे. त्यांत अगदीं आपलें स्वतःचें मानवी जगत् म्हणजे ही पृथ्वी घेतली तर तिच्याभोंवतीं फिरणारा एक च चंद्र आहे. तो पृथ्वी पेक्षां वजनानें ⅛ असून त्याचा व्यास २००० मैल आहे तर पृथ्वीचा व्यास त्याच्या चौपट ८००० मैल आहे. असा चंद्र पृथ्वीकडे सदैव सन्मुख राहून आपल्या स्वतःच्या व पृथ्वीच्या भोंवतीं बहुधा एका च २७ ते २९ दिवसांच्या अवधींत एक प्रदक्षिणा करतो. तर पृथ्वी ही आपल्या स्वतःभोंवतीं ६० घटिका किंवा २४ तासांत व सूर्याभोंवतीं ३६५ दिवसांत प्रदक्षिणा करते. या त्यांच्या भ्रमणगतींवरून मानवाचें ६० घटिका किंवा २४ तासांचें एक अहोरात्र, २८ दिवसांचा एक चांद्रमास, आणि ३६५ दिवसांचें एक सौरवर्ष ठरून गेलें आहे. पृथ्वीपासून चंद्राचें अंतर २,४०,००० मैल आहे तर सूर्याचें ९,२८,७०.००० मैल निश्चित झालें आहे. अशा सूर्यावरून त्याचा किरण पृथ्वीच्या पाठीवर एका सेकंदाला १,८६,००० मैलाच्या वेगानें येण्यास मागें सांगितल्याप्रमाणें ८·३ मिनिटें लागतात.

सूर्य हा फार मोठा बलि (Giant) वर्गांतील तारा नसून वामन (Dwarf) वर्गांतील अगदीं सामान्य स्वरूपाचा, पीतवर्णाचा, विच्छिन्नकिरण मापनांतील ' जी ' अक्षरांत पडणारा, मध्यम तेजाचा, उत्तरदशेंत आलेला वयोवृद्ध तारा आहे. तो जसजसा आपल्या भारानें आक्रसत जात आहे तसतसा थंड होत चालला आहे. तथापि तो पृथ्वीपेक्षां वजनानें ३३० पट मोठा व गुरूपेक्षां सहस्रपटीहून अधिक आहे. तो अति प्रखर तेजोमय धूम्रमंडलाकार आहे आणि त्याचा व्यास ८,६०,

००० मैल आहे. त्याच्या परिघावर चकाकित धूम्राचें जें पातळ रंगवलय (Chromosphere) आहे त्याची खोली फारतर कांहीं हजार मैल आहे. या सूर्याभोंवतीं बुध, शुक्र, पृथ्वी आणि मंगळ हे चार लहान पार्थिव ग्रह व गुरु, शनि, प्रजापति आणि वरुण हे चार मोठे धूम्रमय ग्रह अनुक्रमें एका बाहेर एक वाटोळे फिरत आहेत. यां पैकीं प्रजापति आणि वरुण हे ग्रह गेल्या शेंदोनशें वर्षांत ज्ञात झाले आहेत व आतां त्यांच्या हि पलीकडे दुसरे कांहीं शास्त्राच्या निदर्शनाला येऊं लागले आहेत. या सर्वांत बुध हा सूर्याच्या अगदीं समीपवर्ती आहे. इतका कीं कांहीं ठिकाणीं त्याचें क्रांतिवृत्त सूर्याकडे आकर्षिलें जातें. जसा चंद्र पृथ्वीभोंवतीं तसा बुध सूर्याभोंवतीं सदैव सन्मुख राहून सारख्या ८८ दिवसांच्या काळांत आपल्या भोंवतीं आणि सूर्याभोंवतीं प्रदक्षिणा करतो. म्हणून बुधावर अर्ध्याभागांत शाश्वत दिवस व अर्ध्याभागांत शाश्वत रात्र असते, आणि उजेडाच्या भागांतील त्याची उष्णता पृथ्वीपेक्षां आठपट जास्त असते तर अंधारांतील शीतता तितक्या च मानानें अति तीव्र असते. त्यावर हवापाणी नाहीं च म्हटलें तरी चालेल. या सर्व कारणामुळें त्यावर प्राणिमात्राचें अस्तित्व शक्य नाहीं. सर्व चारी पार्थिव ग्रहांत आकारानें पृथ्वी मोठी आहे. कारण तिचा व्यास ८००० मैल आहे. तर बुध सर्वांत लहान आहे. कारण त्याचा व्यास चंद्राच्या दीडपट म्हणजे ३००० मैल आहे. परंतु बुधाची घनता मात्र पृथ्वीपेक्षां जास्त आहे. त्याचें सूर्यापासून अंतर पृथ्वीच्या निम्यानें जरा कमी म्हणजे जवळ जवळ ४ कोटी मैल आहे. बुधाच्या बाहेर शुक्राचें वलय आहे. कांहींच्या मतें शुक्र हा बुधासारखा च सदैव सूर्यासन्मुख राहून एका च काळांत स्वतःभोंवतीं व सूर्याभोंवतीं प्रदक्षिणा करतो. तर कांहींच्या मतें तो पृथ्वीसारखा २३ तासांत स्वतःभोंवतीं प्रदाक्षिणा करून सूर्याभोंवतीं २२५ दिवसांत प्रदक्षिणा करतो. तो सूर्यापासून ६॥।

कोटी मैल लांब आहे आणि त्याचा व्यास जवळ जवळ पृथ्वी येवढा च असून घनता हि तितकी च आहे. मात्र ध्रुवाजवळ त्याचा ढळता कोन पृथ्वीच्या दुपटीपेक्षां अधिक म्हणजे ५०° असल्याकारणानें त्यावरील ऋतुमान पृथ्वीपेक्षां अधिक बदलगारें आहे. त्यावर हवेचें घनदाट आवरण असल्या कारणानें त्याच्या पृष्ठभागाचें कांहीं निश्चित अनुमान करतां येत नाहीं. परंतु इतकें खरें कीं बुध आणि शुक्र यांच्या भोंवतीं फिरणारे कोणते उपग्रह नाहींत. पृथ्वीच्या बाहेर मंगळ आहे. त्याचें अंतर सूर्यापासून १४ कोटी १० लक्ष मैल आहे. परंतु त्याचें सूर्याभोंवतीं फिरण्याचें क्रांतिवलय समप्रमाणांत नसल्यामुळें तो एका बाजूनें सूर्याकडे १३ कोटी मैलापर्यंत जवळ येणारा आहे तर दुसऱ्या बाजूनें सूर्यापासून १५॥ कोटी मैलापर्यंत दूर जाणारा आहे. त्याचा व्यास पृथ्वीपेक्षां निम्मट आहे. तो आपल्या भोंवतीं २४॥ तासांत प्रदक्षिणा करतो व सूर्याभोंवतीं ६८६ दिवसांत करतो. तो ध्रुवाजवळ १९° अंशाच्या कोनानें ढळलेला असल्याकारणानें त्यावरील ऋतुमान पृथ्वीसारखें च आहे. या मंगळाला दोन लहानलहान उपग्रह आहेत. इतके लहान कीं त्यांचे व्यास जेमतेम दहा मैलापर्यंत भरतील. पैकीं एक 'फीबॉस्' किंवा 'शशि' नांवाचा चंद्र त्याचे भोंवतीं आंतील वलयावर ७॥ तासांत एक प्रदक्षिणा करतो. म्हणजे तो त्याचे भोंवतीं दिवसांतून ३ वेळ फिरतो. त्यायोगें मंगळाच्या एका दिवसांत या चंद्राचे तीन महिने होतात! दुसरा 'डीमॉस' किंवा 'इंदु' नांवाचा चंद्र त्याचे भोंवतीं बाहेरच्या वलयावर ३०। तासांत एक प्रदक्षिणा करतो. मंगळ हा पृथ्वीपेक्षां आकारानें व वजनानें लहान आहे. तथापि हवापाण्याच्या दृष्टीनें त्याची स्थिति जवळ जवळ पृथ्वीसारखी आहे. म्हणून त्यावर सामान्य जीवकोटी च काय पण मनुष्यासारखे प्राणिमात्र

असण्याचा संभव आहे असें शास्त्रज्ञांचे मत आहे. त्याचें संशोधन इटालिअन् ज्योतिर्विद् शिआपेरेली यानें फार सूक्ष्मरीतीनें केलें आहे.

बुध, शुक्र, पृथ्वी आणि मंगळ या चार पार्थिव ग्रहांच्या बाहेर चार मोठमोठे धूम्रमय ग्रह आहेत. ते गुरु, शनि, प्रजापति आणि वरुण, हे होत. या सर्वांत गुरु हा फार मोठा आहे. म्हणून च त्याला प्राचीनानीं 'गुरु' हें सार्थ नांव दिलें आहे. त्याचा व्यास पृथ्वीपेक्षां दसपट म्हणजे ८०००० मैल आहे. अर्थात् तो आकारानें पृथ्वीपेक्षां मोठा आहे पण वजनानें त्याची घनता फार थोडी आहे. तो आपल्या भोंवतीं १० तासांत फिरतो. सूर्यापासून त्याचें अंतर ४८,००,००,-००० मैल आहे. म्हणून त्यास सूर्याभोंवतीं फिरण्यास ४३३३ दिवस किंवा १२ वर्षें लागतात. त्याला अनेक उपग्रह आहेत पण त्यांत ४ मोठे आहेत. त्याच्या परिघावर अनेक पट्टे आहेत. तो धूम्रमय असल्याकारणानें त्याच्यावर जीवकोटी असणें शक्य नाहीं परंतु त्याच्या भोंवतालच्या मोठमोठ्या चंद्रांवर पृथ्वीसारखी परिस्थिति असल्यास तेथें जीवकोटी च काय पण मानवप्राणी असणें हि शक्य आहे. गुरूच्या बाहेर शनि हा फार मंद रीतीनें सूर्याभोंवतीं फिरतो. म्हणून च त्याला शनैश्चर हें नांव पडलें आहे. तो सूर्यापासून ८८ कोटी मैल दूर आहे. त्याला सूर्याभोंवतीं एक प्रदक्षिणा घालण्यास १०,७५९ दिवस किंवा ३० वर्षें लागतात. त्याचा व्यास पृथ्वीपेक्षां ९ पट म्हणजे ७२००० मैल आहे. अर्थात् तो आकारानें पृथ्वीपेक्षां मोठा असला तरी गुरूपेक्षां लहान आहे. तो आपल्या भोंवतीं १०॥ तासांत एक प्रदक्षिणा करतो. त्याच्या भोंवतीं एका बाहेर एक तीन तेजस्वी रुंद कडीं आहेत. ह्या कड्यांत चंद्रासारखे लहानलहान असंख्य गोल आहेत. तथापि शनीच्या भोंवतीं स्वतंत्र रीतीनें फिरणारे असे आठ चंद्र आहेत. त्यांची परिस्थिति लक्षांत येण्यासारखी नाहीं. शनीच्या बाहेर प्रजापति किंवा

युरेनस हा ग्रह आहे. याचा शोध *विल्यम् हर्शेल नामक ज्योतिर्विदाला* सन १७८१ मध्यें लागला म्हणून त्याला युरोपी शास्त्रांत तें च त्याच्या शोधकाचें नांव पडलें आहे. त्याचें सूर्यापासून अंतर १ अब्ज ७७ कोटी मैल आहे. त्याला सूर्यामोंवतीं एक प्रदक्षिणा करण्यास ३०,६८६ दिवस = ८४ व० १ म० लागतात. त्याचा व्यास पृथ्वीच्या चौपट ३०००० मैल आहे. परंतु त्याची घनता पृथ्वीच्या एकपंचमांश आहे. त्याच्या मोंवतीं चार चंद्र आहेत. प्रजापतीच्या बाहेर वरुण किंवा नेपच्यून याचा शोध गेल्या शतकांत लागला. त्याचें सूर्यापासून अंतर *प्रजापतीच्या दुपटीपेक्षां किंचित् कमी आहे. त्या मानानें त्याला सूर्या*मोंवतीं एक प्रदक्षिणा करण्यास दुप्पट काळ म्हणजे ६०,१२८ दिवस = १६४ व० ९ म० लागतात. त्याचा व्यास प्रजापतीइतका च व घनता हि तितकी च किंवा किंचित् कमी आहे. त्याचे मोंवतीं एक चंद्र असल्याचें आतांपर्यंत निदर्शनास आलें आहे. *या प्रकारें सूर्या*मोंवतीं प्रदक्षिणा घालणारे हे आठ लहानमोठे ग्रह आणि त्यांच्यामोंवतीं फिरणारे अनेक लहानमोठे उपग्रह यांशिवाय त्यांच्या बाहेर आणखीं लांच लांब अंतरांवर कांहीं ग्रहोपग्रह असण्याचा संभव आहे व त्यांपैकीं कांहींचा आतांपर्यंत थोडाफार शोध हि लागला आहे. पुनः मंगळ आणि गुरु यांच्या मधल्या विस्तृत अंतरावर शतशः लहान लहान ग्रह आहेत. त्यांचे व्यास शेंदोनशें मैलांपासून एकदोन मैलापर्यंत आहेत. अशा या संपूर्ण सूर्यमालिकेसंबंधीं येथें इतका विचार करण्याचें कारण हें कीं इतक्या ग्रहोपग्रहांत मानवप्राण्याची निर्मिति फार थोड्यांवर आहे. मुख्य एक पृथ्वी सोडली तर क्वचित् मंगळ किंवा *शुक्र आणि कदाचित् इतर गुरुशनीसारख्या ग्रहांचे कांहीं चंद्र. तथापि* त्यावद्दल हि निश्चित असें कांहीं च सांगतां येणार नाहीं. अर्थात् विश्वाच्या उत्क्रांतींत अगदीं शिखरावर फलद्रूप झालेला व त्या विश्वाचा

च काय पण परमेश्वराचा हि ठाव घेण्याची शक्ति धारण करणारा हा मानवप्राणी किती दुर्लभ आहे व त्याच्या निर्मितीकरितां लागणारी योग्य परिस्थिति किती कालांतरानें घडून येणारी आहे याचें किंचित् दिग्दर्शन यावरून होणार आहे.

आमचा सूर्य हा आकाशांतील अनेक ताऱ्यांपैकीं एक तारा आहे. त्याच्या भोंवतीं आमची पृथ्वी वर्षांतून एक वेळ वाटोळी फिरते. तथापि संपूर्ण सूर्यमाला ही सुद्धां आपल्या सर्व ग्रहोपग्रहांसह या दिगंतरांत गतिमान् आहे. अर्थात् पृथ्वी दरवर्षी पुढें सरकत आहे. किती? तर सूर्याभोंवतालच्या आपल्या क्रान्तिवृत्ताच्या व्यासाच्या दुप्पट. त्या योगें तारे हि एका सरळ रेषेंत तितके च मागें सरकलेले दिसतात. याला ताऱ्यांची 'परचलनात्मक गति' (Parallactic motion. Parallox from para = पर, आणि allasso = चलन = द्रष्ट्याच्या स्थानांतराच्या योगें पदार्थाची भासणारी स्थानभ्रष्टता.) म्हणतात. ती गति खरी नसून केवळ सूर्याच्या अपेक्षेनें आलेली असते. तथापि ताऱ्यांना निज गति आहे. तिला 'विशिष्ट गति' (Peculiar motion) म्हणतात. ती किती याचा अजमास डॉ० स्टॉंबर्गनें ताऱ्यांचे वर्तुलाकार संघ घेऊन त्यावरून केला आहे. त्याच्या मतें असा संघ एका सेकंदांत १७० मैल चालतो. ही च गति सूर्याला आपल्या तेजोमंडलांतील मध्यकेंद्राच्या भोंवतीं फिरण्यास देतां येईल. प्रो. ह्युवेलनें माउंट विल्सनवरील शतइंची दुर्बिणींतून घेतलेल्या सुक्ष्म वेधानें ती १७५ मैल ठरविली आहे. यावरून सूर्य हा आपल्या नाक्षत्रिक केंद्राभोंवतीं एका सेकंदांत १७० ते १७५ मैलांच्या वेगानें भ्रमण करतो असें मानण्यास हरकत नाहीं. या केंद्राचें अंतर किमानपक्षीं सूर्यापासून ३०००० प्र. व. धरण्यांत येतें. पण वास्तविक रीत्या तें मध्यमहायोजनें म्हणजे ६८००० प्र. व. धरणें योग्य आहे. या नक्षत्रमंडलाचें

घनफळ १।। निखर्व सूर्याइतकें आहे. अशा नक्षत्रचकांत सूर्याला आपल्या मार्गावर पूर्ण प्रदक्षिणा करण्यास २५ कोटी वर्षे लागतात. अर्थात् हा काळ सूर्याची वर दिलेली गति आणि त्याचें केंद्रापासून अंतर यावरून काढला असल्याकारणानें तो केवळ आनुमानिक आहे. तथापि त्यावरून भूगर्भशास्त्राच्या वर्षकालमानानें त्याच्या आतांपर्यंत ५ किंवा ६ फेऱ्या झाल्या असतील, तर विश्वाच्या उत्पत्तीपासून १ खर्व वर्षांच्या लघुकालमानानें त्या ४०० व १ शंकुवर्षांच्या दीर्घकालमानानें ४००० झाल्या असतील. परंतु विश्वाचा जन्म ब्रह्मदेवाच्या जन्मानंतर असल्या-कारणानें ही वर्षसंख्या निदान १५ पटीनें तरी वाढवावी लागेल. पुनः हें सूर्याचें नक्षत्रचक्र दुसऱ्या एका बाहेरच्या तेजोमय नक्षत्र-चक्राभोंवतीं फिरतें असें मानण्याकडे शास्त्रज्ञांचा कल आहे. या तेजो-मंडलाच्या परिभ्रमणाचा शोध नुकता च दहापंधरावर्षांपूर्वीं आइन्स्टाई-नचा सापेक्षतेचा सिद्धान्त प्रस्थापित झाल्यानंतर लागला आहे. या सिद्धान्ताप्रमाणें जीं कित्येक चक्राकार तेजोमंडळें आमच्या तेजोमंडला-पासून मागें मागें सरकतांना दिसतात त्यांच्या गतीचा वेग त्यांच्या अंतराप्रमाणें वाढत जातो. उदाहरणार्थ, १ कोटी प्र. व. अंतराचा तेजोमेघ १ सेकंदाला १००० मैलाच्या गतीनें मागें सरकतो तर १५ कोटी प्र. व. अंतराचा १५००० मैल सरकतो. या प्रकारें हे चक्राकार तेजोमेघ कालांतरानें अधिकाधिक दुरावत जाऊन दिसेनासे होतील असें म्हटलें तर ज्याअर्थी आमचें तेजोमंडल आपल्या केंद्राभोंवतीं कांहीं एका विशिष्ट गतीनें फिरत आहे त्या अर्थी हीं अंतरें एकमेकांना छेदून टाकून पुनरपि स्थिति जशीच्या तशी कायम राहील असें हि म्हणतां येण्यासारखें आहे.

ताऱ्यांचे वर्ण अनेक आहेत. या त्यांच्या वर्णाला महत्त्व फार आहे. कारण त्यावरून त्यांचें आकाशांतील माप बरोबर घेतां येतें त्यांत तीन

वर्ण मुख्य आहेत—(१) शुभ्र, चकाकणारे तारे; (२) पीत, मध्यम प्रकाशाचे तारे; आणि (३) रक्त, कनिष्ठ तेजोहीन तारे. यांमध्यें आणखी नारिंगी, हिरवे, निळे इत्यादि दुसरे अनेक रंगांचे कमीजास्त तेजांचे तारे आहेत. भास्वर शुक्र वर्णाचे तारे हे प्रभूत उज्ज्वायूनें अन्वित असून आपल्या ऐन तारुण्यांत चमकत असतात. तर पीत मध्यम वयाचे आणि आमच्या सूर्यासारखे उताराम लागलेले तारे नाना धातुरसांच्या वाप्पानें भरलेले दिसतात. शेवटीं रक्त वर्णाचे कनिष्ठ तारे तेजोहीन वृद्ध होत्साते मरणाच्या द्वारीं येतात. शुभ्र तारे आकारानें मोठे आणि वजनानें जड असतात. म्हणून त्यांच्या गतींचा वेग मंद दिसतो. तर रक्त तारे आकारानें लहान आणि वजनानें हलके असतात. म्हणून त्यांच्या गतीचा वेग हि अधिक असतो. तथापि दोहोंमध्यें गतीला शक्ति (energy) सारखी च राहते. अर्थात् हा त्यांचा वेग जडहलकेपणानें कमीजास्त होतो इतकें च. ताऱ्यांचा वर्ण त्यांच्या तेजावरून ठरतो. आणि त्यांचें आकाशांतील अंतर हि तेजावरून च काढतां येतें. हें तेज मापण्याची रीति हल्लीं ठरून गेली आहे ती अशी—एका मेणवतीचा प्रकाश हा मूलांकाचा शून्यबिंदु होय. या ठिकाणीं ताऱ्याचें 'निरपेक्ष तेज' (absolute brightness) ठरविलें जातें. आणि येथें सूर्याचा प्रकाश व ताऱ्याचा प्रकाश यांच्या तुलनेनें दोहोंतील अंतर काढण्यांत येतें. हें 'निरपेक्ष तेज' तो तारा कांहीं एका विशिष्ट अंतरावर ठेवून तपासला जातो. हें विशिष्ट अंतर म्हणजे ३२ प्रकाशवर्षें होय. तथापि अगदीं तंतोतंत शास्त्राच्या भाषेंत बोलावयाचें तर 'पार्सेक' हा शब्द मूलांकाला लावून आणि अशा दहा पार्सेकांच्या अंतरावर तारा ठेवून त्याचें दिसणारें जें तेज तें 'निरपेक्ष तेज' होय पार्सेक हा शब्द प्रो. टर्नर् यानें योजिला आहे. ज्या ताऱ्याचें 'परचलन' (Parallax) म्हणजे त्याच्या वरवर दिसणाऱ्या वार्षिक तेजाच्या रेषेचा स्थानभ्रंश हा कोनाच्या एका सेकं-

दाबरोबर असतो त्याला 'पार्सेक' किंवा पारसंकेतक असें म्हणतात. असा पारसंकेतक ३.२६ प्रकाशवर्षांचा असतो. म्हणून १० पारसंकेतक म्हणजे ३२.६ किंवा स्थूलमानानें ३३ प्रकाशवर्षांचें स्वलमान होतें. या मापानें तान्यांचें तेज आणि अंतर हीं दोन्ही काढतां येऊं लागलीं आहेत. या संशोधनांत प्रो. हट्झस्प्रुंग् नामक शास्त्रज्ञाला असें आढळून आलें कीं तान्यांत जे तेजस्वी तारे आहेत ते निरपेक्षरीत्या तेजस्वी आहेत. पण जे रक्त तारे आहेत ते एकतर निरपेक्ष तेजस्वी किंवा निरपेक्ष तेजोहीन असे द्विविध आहेत. मध्यंतरींच्या तान्यांत कोणी रक्तवर्णीय नाहीं. त्यानें सर्व तेजस्वी तान्यांना पूर्वोक्त 'बलि' (giants) हें नांव दिलें तर सर्व तेजोहीन नारिंगी वा रक्त तान्यांना 'वामन' (dwarfs) हे नांव लाविलें. या दोहोंतील अंतर किरणविच्छेदक यंत्रावरील कृष्णरेषांनीं दृष्टोत्पत्तीस येतें. यावर प्रो. रसेलनें असा सिद्धान्त काढला आहे कीं रक्ततान्यांत जे तेजस्वी आणि अतेजस्वी दिसतात त्या दोन विरुद्ध अवस्था आहेत. त्याला कारण त्यांचें आकारमान आणि तेजोमान हें आहे. तेजस्वी तारे तरुण असून अत्यंत विरळ असतात; म्हणून च आकारानें अत्यंत मोठे असतात. त्यांच्या विरळपणामुळें ते रक्त दिसतात. कारण अति मोठ्या आकारांत तेज फांकलें जातें. पण जसजसे ते घनता पावतात तसतसे शुक्ल, पीत, नारिंगी व रक्त बनतात व शेवटीं पूर्ण आक्रसून गेले म्हणजे कायमचे रक्त होतात. यावरून लॉकियरचा सिद्धान्त कीं तारा जन्मतो लाल व मरतो लाल हा खरा ठरतो. आतां तान्यांची घनता आणि आकार यांबद्दल शोध असे आहेत कीं सामान्यतः सर्व तारे सूर्याच्या ¹⁄₅ अंश वजनापासून ते १० किंवा फार तर १५ पट वजनापर्यंत भरतात. अर्थात् या वरून अत्यंत जड तारा हा अति हलक्या तान्यापेक्षां शंभरपटीपेक्षां अधिक भरत नाहीं हें उघड सिद्ध होतें. तसें च दोन तान्यांचें घनत्व जर सारखें असलें तर जड तान्याचा पृष्ठभाग हलक्या

ताऱ्याच्या पृष्ठभागापेक्षां २५ पट अधिक असतो व त्या मानानें त्याचें तेज हि २५ पट अधिक असतें. पण ही २५ पट लक्षावधि प्रकाशवर्षांची भरते ! अर्थात् कांहीं कांहीं दूरस्थ तेजोमेघांतील ताऱ्यांचें तेज सूर्यापेक्षां ६०००० पटींपर्यंत किंवा अधिक आढळलें तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं.

प्रो. एच्. एन्. रस्सेल यानें सन १९१३मध्यें नाक्षत्रिक उत्क्रांतीचें तत्त्व प्रस्थापित केलें. त्याच्या मतें कोणता हि तारा जन्मतः अत्यंत विरळ पसरलेला धूम्रमय असतो आणि म्हणून आपल्या बाल्यावस्थेंत तांबड्या उष्णतेनें ज्वलन पावतो. पुढें तो आपल्या वजनाच्या दाबानें आकुंचन पावूं लागतो व त्यायोगें त्याची उष्णता वाढत जाते. परंतु असा जरी तो आकारानें लहान होत चालला तरी त्याचें सामर्थ्येंकरून तेज घटत नाहीं. जेव्हां तो अगदीं शुक्लवर्णीय दीप्तिमान होतो तेव्हां पूर्णपणें आकुंचित झालेला व घनत्वाच्या सीमेला गेलेला असतो. यापुढें त्याचें अधिक आकुंचन होणें आणि उष्णता वाढणें प्रायः अशक्य असतें. ही त्याची द्वितीयावस्था होय. त्यानंतर तो हळुहळु थंड होत जातो. त्यांत त्याचें तेज शुक्लांतून नारिंगी व पीत होत शेवटीं रक्त बनून जाते. ही त्याची शेवटची तृतीयावस्था होय. या अवस्थेंत तो अति लहान घनाचा लाल गोळा बनतो. तथापि ही त्याची वार्धक्यांतील रक्तता निराळी आणि बाल्यांतील रक्तता निराळी. येथें निसर्गाचा जो एक च नियम दृष्टीस पडतो तो हा कीं ज्या प्रमाणें सूर्य हा उगवतांना लाल व मावळतांना लाल दिसतो त्या च प्रमाणें तो जन्मतांना लाल आणि मरतांना हि लाल होऊन जातो. परंतु त्याची बाल्यावस्था काय किंवा जरठावस्था काय दोहोंत त्याचें वजन सारखें च कायम राहतें. फक्त जो काय बदल होतो तो आकारांत होय. म्हणून पहिल्या अवस्थेंत जो बली असतो तो दुसरींत वामन दिसूं लागतो. पहिलींतून उत्तरोत्तर तेजाची वृद्धि व विकास होतो तर दुसरींतून मृत्यूची काळीकुट्ट छाया

पसरते. हें ताऱ्याचें तेज ३२ प्र. व. च्या अंतरावर तपासलें म्हणजे त्याचें आकाशांतील स्थान हि स्पष्ट होतें. सगळ्या वलींचें तेज बहुधा सारखें असतें. सगळ्या वामनांचें मात्र त्यांच्या त्यांच्या वर्णभेदाप्रमाणें कमीजास्त दिसून येतें. प्रो. शेपलीच्या मापनपद्धतीनें आतां १०००० प्र. व. च्या अंतरावरील तारे मोजतां येऊं लागले आहेत. पण ही पद्धति सुद्धां जशी तारकासंघास उपयोगी पडते तशी वैयक्तिक ताऱ्यांच्या कामीं येत नाहीं असें त्याचें च म्हणणें आहे.

ही उपपत्ति ताऱ्यांच्या जन्ममृत्यूची व तेजावरून अंतरें काढण्याची झाली. परंतु सूर्यासारख्या ताऱ्यावर पृथ्वीसारखे ग्रह कसे उत्पन्न होतात हा प्रश्न अद्याप गूढांत च आहे. त्याचा जर कांहीं निकाल लागला तर आमच्या पृथ्वीचा जन्म केव्हां व कसा झाला तें समजून येणार आहे. परंतु त्याबद्दल शास्त्रज्ञांत मतभेद आहेत. पूर्वी गेल्या शतकाच्या आरंभीं लाप्लासूनें सूर्याच्या ग्रहमालिके संबंधीं एक तैजस उपपत्ति (Nebular Theory) लाविली आहे. त्या प्रमाणें सूर्य हा एका तेजोमेघांतून अत्यंत प्रज्वलित स्थितींत बाहेर पडतो व त्यांतून पुढें पृथ्वीसारखे एकाबाहेर एक प्रज्वलित गोल बाहेर पडतात. ते आरंभीं सूर्याचे तुकडे च सूर्यासारखे जळत असून पुढें हळुंहळुं थंड होत जातात. पुनः त्यांच्या ज्वलनात्मक स्थितींत चंद्रासारखे उपग्रह त्यांतून बाहेर पडतात व ते हि प्रथम जळत च असतात. हे सर्व ग्रहोपग्रह आरंभापासून च दोन दोन गतींनीं युक्त असतात. एक गति त्यांची स्वतःची स्वतःभोंवतीं फिरण्याची; व दुसरी त्यांच्या जनक तेजोगोलांभोंवतीं फिरण्याची. या लाप्लासूच्या प्राचीन उपपत्तीच्या विरुद्ध सर् जेम्स जीन्स सारख्या आधुनिक शास्त्रज्ञांचा जो मोठा आक्षेप आहे तो हा कीं हे सर्व ग्रह मूळ सूर्यापासून गोल रूपानें बाहेर पडत नसून त्या केवळ अत्यंत विरळ अशा तेजोमय धूम्राच्या लाटा आहेत. अशा लाटां-

वून ग्रहासारखे गोल बनण्यास त्यास बाहेरून कांहीं आकर्षक शक्तीचा आधार मिळाला पाहिजे. एरवीं त्यांतून केवळ सूर्याच्या शक्तीनें वा *आपल्या स्वतःच्या शक्तीनें गोलाकार ग्रह बनणार नाहींत. मग ही* येवढी बाहेरून शक्ति कोठून आली ? तर सूर्याच्या जवळ दुसरा एखादा तेवढा च किंवा त्याहून मोठा असा तेजस्वी तारा आला असला पाहिजे आणि त्याच्या आकर्षणानें सूर्यांतून बाहेर पडणाऱ्या या लाटांपासून एकेका ग्रहाची सिद्धि झाली असली पाहिजे. या प्रकारें एकदां ही ग्रहोत्पत्ति झाल्यानंतर मग तो तारा हळु हळु सूर्यापासून दूर गेला असला पाहिजे. अर्थात् ही अशी एका सूर्याजवळ दुसरा सूर्य येऊन त्या दोहोंच्या संनिकर्षांत उत्पन्न होणारी ग्रहांची घटना फार दुर्घट आहे यांत शंका नाहीं. म्हणून च जेम्स जीन्सच्या मताप्रमाणें एक लक्ष ताऱ्यांत एखाद्या ताऱ्यावर ग्रहमालिका तयार होईल किंवा न होईल इतकी ती दुर्मिळ आहे. हें जेम्स जीन्सचें ग्रहोत्पत्तीबद्दलचें मत लॉर्ड केल्व्हिन्च्या पृथ्वीवरील जीवोत्पत्तीबद्दलच्या मता सारखें आहे. केल्व्हिनच्या मतें जीव हा जीवापासून निर्माण होतो, अजीवापासून होत नाहीं (Omne vivum ex vivo - All life comes out of life). याला जीवशास्त्रांत 'जीवजन्य सिद्धान्त' (Biogenetic law) म्हणतात. पण मग येथें असा प्रश्न येतो कीं हे जीव मूळ पृथ्वीतलावर आले कोठून ? तर केल्व्हिन् म्हणतो ते बाहेरच्या दुसऱ्या कोणत्या तरी ग्रहावरून आले असतील ! सारांश, केल्व्हिनचें जीवनिर्मितीसंबंधीं मत काय, किंवा जीन्सचें भूनिर्मितीसंबंधीं मत काय दोन्ही मतें एका च मासल्याचीं आहेत. कारण त्यायोगें जसा जीवोत्पत्तीबद्दल तसा च ग्रहोत्पत्तीबद्दल प्रश्न कायमचा मुग्धांत राहणार आहे.

आतां आमची सूर्यमाला ज्या तेजोमय नक्षत्रमंडलांत भ्रमण करीत आहे त्या मंडळाच्या आंत तारकांच्या नानाविध प्रधान आणि

गौण संघरचना आहेत आणि त्यांत च मध्यंतरीं आकाशगंगेचा एक पट्टाचा पट्टा आहे. तान्यांचे संघ दोन प्रकारांचे असतात—(१) उघडे पसरलेले संघ, आणि (२) वाटोळे मंडलाकार संघ. मंडलाकार संघांत तान्यांची संख्या विपुल आहे. व ते तारे बहुधा सारख्या आकारांचे आहेत. सर्व विखुरलेले उघडे संघ 'आकाशगंगेच्या तीरावर आंतबाहेर आहेत. पण मंडलाकार सर्व च संघ तिच्या बाहेर आहेत. आकाशगंगेचा पट्टा जर सर्व आकाशभर पसरून पाहिला तर एका अर्ध्या भागांत ही संघांची संख्या ८२ तर दुसऱ्या अर्धकांत ४ अशी त्यांची वाटणी दृष्टीस पडणार आहे. या शिवाय सदर तेजोमंडलांत स्थिरतेजाचे एकेकटे फिरणारे तारे आणि अस्थिरतेजाचे रूपविकारी तान्यांचे संघ आहेत ते निराळे च. इतक्या सर्वांना धारण करून आमचें हें नाक्षत्रिक तेजोमंडल गजबजून गेलें आहे असें प्रो. लिंड-ब्लाड्चें मत आहे. या नक्षत्रमंडलाची मापणी करून प्रो. सिलिगर्नें त्याचा व्यास २३००० प्र. व. ठरविला व घनता ६००० प्र. व. काढली. पण डॉ. काप्टेयेन् यानें आकाशाचे २५२ लहान लहान विभाग पाडून व जगांतील अनेक वेधशाळांचें साहचर्य मिळवून जें मोजमाप केलें तें सिलिगर् पेक्षां दुप्पट अधिक भरलें. म्हणजे नक्षत्र-चक्राचा व्यास ५५००० प्र. व. ठरला व घनता ११००० प्र. व. आढळून आली. तथापि हें माप हि आतां कायम राहिलें नाहीं. प्रो. शेपली. यानें माउंट विल्सनच्या वेधशाळेच्या सहाय्यानें जो तारा-मंडलाचा खोल विचार केला त्यांत त्यानें या आमच्या नक्षत्रचक्राचा व्यास २,६०,००० प्र. व. ठरविला आहे. आणि हें चक्राकार तारा-मंडल (Spiral nebula) इतर सर्व तारामंडलांपेक्षां अति मोठें आहे असें म्हटलें आहे (See 'A Hundred years of Astronomy' by Reginald L. Waterfield, 1938. P, 100). इतकें कीं इतरांना

जर विश्वाचीं चेटें म्हटलें तर याला विश्वाचें खंड च म्हणावें लागेल. उदाहरणार्थ, आमच्या या चक्राकार विश्वखंडाच्या बाहेर परार्धाच्या जागीं जें 'आंड्रोमीडा नेब्युला' नामक तेजोमंडल आहे त्याचा व्यास प्रो. ल्युबेल्नें ४५००० प्र. व. काढला आहे. तथापि या दोन चक्राकार नाक्षत्रिक मंडलांत इतका मोठा फरक असणें योग्य नाहीं असें मानून च कीं काय आतां कांहीं शास्त्रज्ञ आमच्या नक्षत्रचक्राला २॥ लक्षापासून खालीं १ लक्षापर्यंत आणीत आहेत व आंड्रोमीडाचक्राला ५० हजारापासून १ लक्षापर्यंत वर चढवीत आहेत आणि या प्रकारें त्या दोहोंची समवस्था दाखविण्याचा प्रयत्न करीत आहेत. परंतु प्रो. शेपलीचें आमच्या नक्षत्रचक्रासंबंधीं मोजमाप व प्रो. ल्युबेल्चें आंड्रोमीडाचक्रासंबंधीं मोजमाप हीं दोन्ही आमच्या संख्यागणनांतील 'मध्य' नामक १७ वें संख्यास्थान व 'परार्ध' नामक १८वें संख्यास्थान यांशीं तुलना करून पाहतां अधिक ग्राह्य दिसून येणार आहेत. कारण प्रो. शेपलीनें नक्षत्रचक्राचा व्यास जो २,६०,०००प्र.व. ठरविला आहे, त्याची निम्पट केली म्हणजे त्या चक्राची त्रिज्या १,३०,००० प्र. व. होते. या त्रिज्येच्या निम्याच्या म्हणजे ६५००० प्र. व. च्या पलीकडे कांहीं अंतरावर आमची सूर्यमाला आहे असें त्याचें म्हणणें आहे. अर्थात् आमच्या पृथ्वीपासून सूर्याच्या नक्षत्रमंडलाचा केंद्र ६८००० प्र. व. धरला म्हणजे बरोबर तीं च आमची १७ व्या 'मध्य' नामक स्थानाची महायोजनाच्या मापानें काढलेली संख्या ठरते व त्या संज्ञेला सार्थकता येते. त्या च प्रमाणें पुढील १८ व्या व शेवटच्या 'परार्ध' नामक संख्येचा विचार करतां प्रो. लुंडमार्कनें आमच्या सौर नक्षत्रचक्रांतील तारे व आंड्रोमीडा किंवा 'देवयानी' नक्षत्रचक्रांतील तारे यांची तुलना करून व त्यांतील सारखेपणा पाहून 'आंड्रोमीडा' चक्राचें अंतर १॥ मिलियन् म्हणजे १५ लक्ष प्र. व. ठरविलें आहे. परंतु डॉ.

एड्विन् ह्युवेल यानें माउंट विल्सनच्या वेधशाळेंतील शतइंची व्यासाच्या दुर्बिणींतून वेध घेऊन हें अंतर १ मिलियन पेक्षां म्हणजे दशलक्षापेक्षां थोडें कमी आहे असें म्हटलें आहे (See 'A Hundred years of Astronomy' by Reginald H. Waterfield, 1938. P. 103). अर्थात् आमची 'परार्ध' ही संख्या ६,८०,००० प्र. वर्षांची म्हणजे सरासरी ७ लक्ष प्र. वर्षांची आहे ती ह्या ह्युवेल्च्या मापनावरोबर तंतोतंत जमत आहे. 'परार्ध' म्हणजे आमच्या सौरविश्वाच्या पलीकडे आंड्रोमीडानामक जें दुसरें चक्राकार विश्व सुरू होतें त्याच्या अर्धाच्या आरंभाचें $१०^{१७}$ या संख्येच्या दिगंतरांतील मैलगणनेनें सिद्ध होणारें स्थान होय. आतां प्रो. ह्युवेल् यानें हें च एक तारामंडल संशोधिलें आहे असें नाहीं तर यासारखीं दुसरीं ३०१४० तारामंडलें तपासलीं आहेत व त्यांचीं अंतरें ६ मिलियन म्हणजे ६० लक्ष प्र. वर्षांपर्यंत काढलीं आहेत.

या दूरदूरच्या नक्षत्रचक्रांतील ताऱ्यांचीं अंतरें काढण्याच्या पद्धतीला 'काल–तेज–नियमपद्धति' (Period-luminosity-law) म्हणतात. या पद्धतीनुसार अमुक कालांत अमुक तेज या नियमानें ताऱ्यांचीं अंतरें बिनचूक काढतां येतात. त्याप्रमाणें प्रो. शेपली यानें आमच्या नक्षत्रमंडलाच्या बाहेरील रूपविकारी ताऱ्यांचीं अंतरें ८५००० प्र. व. ते १ लक्ष प्र. व. पर्यंत काढलीं. त्याच्या मतें आकाशगंगेच्या बाहेर एकंदर वर्तुलाकार तारामंडळांची संख्या ९० आहे. त्यांतील सर्वांत जवळचें मंडल २०००० प्र. व. आहे. बाकी त्यापेक्षां तिप्पट किंवा चौपट दूर आहेत. आणि सर्वांत दूरचें मंडल २ लक्ष प्र.व. इतकें 'दूरात् सुदूर' आहे. या हि पेक्षां प्रो. स्लिफर्नें आमच्या पृथ्वीपासून दूरात् अतिदूर असा अगदीं अंधुक दिसणारा तेजोमेघ घेऊन त्याचें अंतर १० मिलियन म्हणजे १ कोटी प्र. व. ठरविलें आहे, तर प्रो.

हुमासननें शतइंची दुर्बिणीच्या सहाय्यानें तें च अंतर १५० मिलियन म्हणजे १५ कोटी प्र. व. पर्यंत वाढविलें आहे. अर्वाचीन शास्त्राची 'दूरात् सुदूर' पाहण्याची सीमा येथवर च पोंचली आहे; यापुढें नाहीं. ही सीमा मैलाच्या अंतरानें दर्शवावयाची तर एका प्रकाश-वर्षाच्या ५ महापद्म आणि ९ निखर्व मैल गतीला १५ कोटीनें गुणून जी ८८५ या अंकावर १८ टिंबांत येते ती ८८५० परार्ध ही संख्या होय. तिचें दृश्य येणेंप्रमाणेः—८८५०००००००००००००००००००

येथवर 'दूरात् सुदूरा' बद्दल शास्त्राची धांव कोठपर्यंत आहे ती पाहिली. आतां 'तदु सर्वस्यास्य बाह्यतः' या न्यायानें तें जें ह्या सर्वांच्या बाहेर आहे तो त्याचा बाहेरपणा तरी किती आहे याचा शास्त्राला कांहीं ठाव घेतां येतो किंवा नाहीं तें पहावयाचें आहे. 'हें सर्व' म्हणजे पहिल्यामंत्रांत जें 'इदं सर्वं' म्हटलें आहे तें च 'यत्किंच जगत्यां जगत्' होय. असें जगत द्वंद्वमय आहे. म्हणजे यांत जसे दृश्य पदार्थ आहेत तसे अदृश्य हि आहेत. येथें आतांपर्यंत जो विचार झाला तो केवळ आकाशांतील दृश्य पदार्थाचा झाला. हे दृश्य पदार्थ म्हणजे तेजस्वी तारकासमूह होत. परंतु या शिवाय इतका च काय पण याहून हि जास्त आकाशाचा न दिसणारा भाग आहे आणि त्यांत तेजस्वी दृश्य जिवंत ताऱ्यांसारखे अतेजस्वी न दिसणारे मृत तारे हि असंख्य आहेत. त्यांचा शोध शास्त्राला कसा लागावयाचा? तथापि डॉ० आइन्स्टाईन्चें हें सर्वसाधारण सापेक्षतेचें तत्त्व (Generalized Theory of Relativity) आतां शास्त्रज्ञांत सर्वमान्य झालें आहे. कारण त्याचा त्यांना आलेल्या बहुविध संशोधनांत पदोपदीं प्रत्यय येऊं लागला आहे. त्याच्या सिद्धान्तांत भूमितिशास्त्र (Geometry) आणि गतिस्थितिशास्त्र (Mechanics) या दोहोंचा सारखा च समावेश आहे. तथापि मूळ युक्लिड्ची भूमिति केवळ त्रिमात्रात्मक

आहे तर आइन्स्टाईन्‌ची अनंतमात्रात्मक आहे हा त्या दोहोंत फरक आहे. त्याच्या पद्धतीचे नियम येणेंप्रमाणेंः—(१) कोणता हि किरण सूर्यासारख्या एखाद्या जड पदार्थाजवळून चालला तर तो आपल्या सरळ मार्गावून ढळतो व त्या पदार्थाकडे ओढला जातो. येथें न्यूटन्‌चा गतीचा पहिला नियम ढांसळतो. याचा प्रत्यय सूर्यग्रहणांत सूर्याच्या भोंवतालीं जवळ असलेल्या ताऱ्यांच्या किरणांचें छायालेखन घेऊन त्यावरून सहज येणारा आहे. येथें तारा आपल्या स्वतःच्या जागेपासून चळून दुसऱ्या जागेवर गेलेला दिसतो. (२) या नियमाप्रमाणें केवळ ताऱ्यांचे किरण च काय पण बुधासारख्या ग्रहांचें क्रांतिवृत्त हि आपल्या मार्गांतून सुटून सूर्याकडे ओढलें जातें. व तें किती ओढलें जातें याचा गणितानें बरोबर शोध लागतो. (३) सूर्यासारख्या जड पदार्थाच्या पृष्ठभागावर मौतिक गतीचें मान सावकाश असतें. तें च पृथ्वीसारख्या हलक्या ग्रहावर फार वेगवान् असलेलें दृष्टोत्पत्तीस येतें. जसें, अणूंतील कंपन. या आइन्स्टाईन्‌च्या नियमप्रणालीप्रमाणें फार दूरच्या स्थितींत दिक् हीं सरळ दिशेंवून सुटेल, वांकडी होईल, आणि आपल्या भोंवतीं वळेल. अर्थात् ती अनंत (infinite) राहणार नाहीं तर सान्त (finite) पण अमर्यादित (unbounded) दिसेल. येथें सान्त पण अमर्यादित हा उघड विरोधाभास (paradox) आहे. पण तो द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें युक्त च आहे.

सारांश, आइन्स्टाईनच्या सदर सापेक्षतावादानें किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे द्वंद्ववादानें विश्वाचा आकार कसा आहे याचा सहज निकाल लागतो. तो वाटोळा आहे. 'जें पिंडीं तें ब्रह्मांडीं' या न्यायानें जशी पृथ्वी, सूर्य, तारे, नक्षत्रमंडलें वृत्ताकार तसें च विश्व हि वृत्ताकार च आहे आणि म्हणून जे भोंवऱ्यासारखे चक्राकार फिरणारे तेजो-

मेघ आमच्या पृथ्वीपासून दूर दूर जात आहेत ते अखेर अदृश्य कां व्हावे याची हि उपपत्ति बरोबर लागत आहे. अशीं हीं एका मूळ सार्वभौम जगतांत दृश्यादृश्य अनंत जगतें आहेत आणि त्या सर्वांत व्यष्टिशः आणि समष्टिशः ईश अन्तर्बाह्य भरून राहिला आहे. प्रो. शेपलीनें हि असें प्रतिपादिलें आहे कीं आमच्या तारकामय विश्व-चक्राच्या पलीकडे बाहेर दुसरीं अनेक तारामंडलात्मक विश्वें आहेत. त्यांपैकीं एक अगदीं आमच्या विश्वाला खेटून असलेलें परार्ध प्रकाश-वर्षांच्या अंतरावर 'अँड्रोमीडा' किंवा 'देवयानी' नामक विश्वचक्र आहे. यद्यपि हीं सर्व विश्वें एकमेकांपासून तुटक स्वतंत्र मानलीं तरी तीं अखेर एखाद्या अति मोठ्या तेजोमंडलात्मक ब्रह्मांडांत समाविष्ट झालेलीं दिसलीं तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. म्हणून च त्यानें 'गॅलक्सी' शब्दाच्या पलीकडे दुसरा एक 'सुपर-गॅलक्सी' = महा-तेजोमंडल असा शब्द काढला आहे. 'व्हर्गो' (virgo हा शब्द वीर + गंत्री = वीराप्रत गमन करणारी, असा संस्कृतजन्य आहे) किंवा 'कन्या' राशींतील तेजोमंडल या स्वरूपाचें आहे. त्यांत त्याच्या मतें ५०० तेजोमेघ विखुरलेले आहेत. शेवटीं या संपूर्ण चक्राकार तेजो-मंडलांच्या एकंदर संख्येला तो 'मेटा-गॅलक्सी' म्हणजे 'क्रांततेजो-मंडल' असें नांव देत आहे. या सर्वांचीं अंतरें शोधून काढण्याची आतांपर्यंत पुष्कळ खटपट झाली आहे. आमच्या प्राचीन वैदिक वाङ्म-यांत विश्वोत्पत्तीचा नानाप्रकारें विचार होऊन त्यांचे भाग आणि उप-भाग हि ठरविण्यांत आले आहेत विश्वोत्पत्ति मूळारंभीं कशी झाली व पुनः पुनः ती कशी होते यावर ऋग्वेदांत निरनिराळीं सूक्तें आहेत. परमेष्ठी प्रजापति ऋषीच्या सप्तऋचात्मक नासदीयसूक्तांत विश्वाच्या आद्योत्पत्तीचें वर्णन आहे तर अघमर्षण ऋषीच्या तृचात्मक सूक्तांत 'धाता यथापूर्वमकल्पयत्' या न्यायानें त्या एक वा अनेक जगतांतील

पुनः पुनः निर्मिति कशी होते ती मोठ्या मार्मिक रीतीनें वर्णन करून दाखविली आहे. ती येणेंप्रमाणें:—

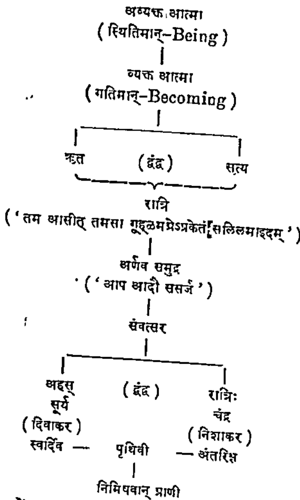
" ऋतं च सत्यं चाभीद्धात्तपसोऽध्यजायत ।
तती रात्र्यजायत ततः समुद्रो अर्णवः ॥ १ ॥
समुद्रादर्णवादधि संवत्सरो अजायत ।
अहोरात्राणि व्यदधद्विश्वस्य मिषतो वशी ॥ २ ॥
सूर्याचंद्रमसौ धाता यथापूर्वमकल्पयत ।
दिवं च पृथिवीं चान्तरिक्षमथो स्वः ॥ ३ ॥"

—आपल्या च ठिकाणीं अभितत असलेल्या तपापासून ऋत आणि सत्य प्रकर्षानें उदय पावलें. त्यापासून पुढें रात्र जन्मास आली. त्यानंतर तेथून अर्णव समुद्र निघाला. अर्णवसमुद्रापासून संवत्सर उद्भव पावला. अहोरात्रींना धारण करणारा संपूर्ण निमिषवानांचा अधिपति झाला. त्या धात्यानें सूर्यचंद्रांना आणि तसें च स्वर्दिव, पृथिवी आणि अंतरिक्ष यांना यथापूर्व निर्माण केलें.

जगदुत्पत्तीचें अगदीं थोडक्यांत इतकें सुंदर, परिपूर्ण आणि शास्त्रशुद्ध वर्णन जगतांतील दुसऱ्या कोणत्या हि वाङ्मयांत सांपडणें कठीण आहे. येथें जगताचा जन्म अभितत तपापासून झाला असें म्हटलें आहे. हें तप कोणाचें ? तर ' आपण जगत निर्माण करावें ' अशी कामना धरून त्याकरितां तप तपणाऱ्या परमेश्वराचें. अशा त्याच्या धगधगीत तपापासून गत्यात्मक जगताचें पहिलें ऋतसत्यात्मक द्वंद्व निर्माण झालें. ' ऋत ' म्हणजे चालणारें (*Becoming*) व ' सत्य ' म्हणजे असणारें (*Being*) हीं गतीचीं दोन जोडरूपें होत. आतां अगोदर असणें (*existing*) आणि नंतर चालणें (*moving*) असा क्रम योग्य असता येथें व्युत्क्रम कां ? तर जगताच्या मूलद्वंद्वांत पहिला साक्षात्कार गतीच्या ऋतांत म्हणजे सरळपणांत यावयाचा आणि नंतर तिचें

सत्यत्व पटावयाचें हें निर्विवाद आहे. आतां गति म्हटली कीं ती मुळांत ऋतांत चालावयाची अनृतांत नाहीं. हा जुना न्यूटन्‌चा गतीचा पहिला नियम होय. अशा गतीचा पुढें दुसऱ्याशीं संबंध आला म्हणजे तिचें पाऊल वांकडें पडतें. हा नवीन आइन्स्टाईन्‌चा शोध होय. अशा ऋतसत्याच्या द्वंद्वापासून रात्र जन्मास आली. ही रात्र म्हणजे 'तम आसीत् तमसा गूह्ळमग्रेऽप्रकेतं सलिलमा इदम्' या नासदीयसूक्तांतील ऋचेंत दर्शविलेली आदितामिस्रा होय. या तमांत मूळ 'सलिल' म्हणजे सळसळणारें जगत् 'अप्रकेत' म्हणजे ओळखतां न येण्यासारखें 'गूह्ळ' म्हणजे गूढ होतें. त्या रात्रींतून 'अर्णव' म्हणजे गतीनें उसळणारा जगताचा ओघ, तो उदयास आला. अर्थात् येथें रात्र म्हणजे अहोरात्रीतील रात्र नव्हे तर मूळची आकाश प्रकट होण्यापूर्वीची अनाकाशाची स्थिति होय. असें अनाकाश जाऊन जेव्हां त्यांतून आकाश उमटतें तेव्हां च अप्रकेत सलिलाला म्हणजे अव्यक्त जगताला व्यक्तता येते व त्यांत अर्णव समुद्र म्हणजे जिकडे तिकडे चोहोंकडे गतीचे उंच उंच उडणारे फवारे दिसूं लागतात. ही च 'जगत्यां जगत्' म्हणजे जगतांतील नाना जगतें होत. अशा अर्णव समुद्रांतून संवत्सराचा जन्म होतो. संवत्सर म्हणजे कालपुरुष होय. कारण संवत्सर = सं वसन्ति ऋतवः यत्र, ज्यांत ऋतु निवास करतात तें कालाचें मोठें माप आहे. या मापानें च जगतांतील दूरदूरच्या तेजोगोलांचें अंतर मोजतां येतें. आतां येथें संवत्सर म्हणजे ३६५ दिवसांचें सामान्य मानवी वर्ष नाहीं तर ५ महापद्म, ८ निखर्व, ६ खर्व, ९ अब्ज, ८१ कोटि, ४० लक्ष, ४० हजार मैलांचें अंतर दर्शविणारें एक प्रकाशवर्ष मानण्यास कांहीं हरकत नाहीं. असा हा संवत्सररूप कालपुरुष अहोरात्रींना धारण करतो व संपूर्ण निमिषवान् प्राणिसृष्टीचा स्वामी होतो. हा च सूर्यप्रजापति होय. हा सूर्यरूपानें

सकलस्थावरजंगम पदार्थांना जन्म देऊन त्यांचा आत्मा होतो—'सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च' व सवितृरूपानें मानवीसृष्टीचा जनक बनतो—'सविता प्रसविता जनानां।' पुनः संवत्सर हें कालाचें महामाप म्हटलें म्हणजे त्याचा आत्मनिष्ठ मूलांक (Subjective unit) मानवाचें निमिष व बहिर्निष्ठ मूलांक (Objective unit) मेघांतील विद्युल्लेखा होय. येथें च प्रथम मानवाला अहोरात्रींचा साक्षात्कार येतो. कारण डोळे उघडले कीं उजेड व मिटले कीं अंधार; किंवा वीज चमकली कीं उजेड व लोपली कीं अंधार. असा हा संवत्सररूप धाता, विधाता, प्रजापति किंवा ब्रह्मदेव अहोरात्रींना धारण करतो म्हणजे उजेड आणि अंधार हें शाश्वत द्वंद्व कायम राखतो. परंतु त्याकरितां तो सूर्य, चंद्र, आणि पृथ्वी यांना निर्माण करून सतत गतींत ठेवतो. सूर्याला जन्म देऊन तो ३६५ दिवसांचें वर्षचक्र तयार करतो, चंद्राला जन्मास घालून २८ दिवसांचें मासचक्र बनवितो व पृथ्वीला जन्मास आणून अहोरात्रींचें कालचक्र स्थापन करतो. परंतु हें सर्व दृष्टिवान् प्राण्याच्या निमिषाला अनुलक्षून असल्याकारणानें तो या पृथ्वीतलावर सर्वोच्च प्राणी जो मानव त्या मानवाला उत्पन्न करून आणि त्याचा स्वामी होऊन त्याच्याकडून यथायोग्य आपलें मापन करून घेतो. अशा या कालमापनाबरोबर जोडीनें दिङ्मापन हि उपस्थित होतें. म्हणून त्याकरितां तो स्वर्दिव म्हणजे देवांचा स्वर्गलोक, अंतरिक्ष म्हणजे पितरांचा चंद्रलोक, आणि पृथिवी म्हणजे मानवांचा भूलोक असे तीन लोक यथापूर्व म्हणजे पूर्वकल्पांत जसे त्यानें निर्माण केले होते तसे पुनः या कल्पांत निर्माण करतो, अशी ही ब्रह्मदेवाची विश्वनिर्मिति आरंभापासून येणेंप्रमाणें यथाक्रम दर्शवितां येईल.



या प्रकारें मूळ अव्यक्त आत्मा जेव्हां स्वकामनेनें व्यक्तभावांत आला तेव्हां त्या व्यक्त आत्म्यानें धगधगीत तप तपून त्यापासून ऋत-सत्याचें पहिलें द्वंद्व निर्माण केलें. पुढें त्यांतून रात्र निघाली व तींतून अर्णव समुद्र बाहेर पडला त्या अर्णव समुद्रापासून संवत्सररूप काल-पुरुष निर्माण झाला. तो च धाता, विधाता किंवा ब्रह्मदेव होय. या धात्यानें अहोरात्रींच्या द्वंद्वाबरोबर सूर्यचंद्रांना धारण केलें आणि

ब्रह्मणो दिनमुच्यते ' या वचनाप्रमाणें कृत, त्रेता, द्वापर आणि कलि या चार युगांचीं सहस्र आवर्तनें झालीं म्हणजे त्याचा एक अहर्दिन होतो. या युगचतुष्टयाला महायुग म्हणतात. अशा महायुगाची वर्षसंख्या ४३ लक्ष २० हजार असते म्हणून मागें सांगितलें च आहे. अर्थात् ४३,२०,००० × १००० = ४ अब्ज ३२ कोटि वर्षें हा ब्रह्मदेवाचा एक अहर्दिन होय. तितकी च रात्र त्यांत मिळविली म्हणजे त्याचें एक अहोरात्र ८,६४,००,००,००० = ८६४ × $१०^{७}$ वर्षांचें होतें. या अहोरात्राला ' कल्प ' ही संज्ञा आहे. असे ब्रह्मदेवाचे कल्प त्याच्या एका महिन्यांत ३० होतात. पैकीं त्याच्या चालू ५१ व्या वर्षांतील पहिल्या महिन्यांत आतांपर्यंत ते २५ होऊन गेले व सांप्रत जो २६ वा कल्प चालू आहे त्याला ' श्वेतवाराहकल्प ' असें नांव आहे. कारण या कल्पाच्या आरंभीं विष्णूचा वराह अवतार झाला व त्यानें पृथ्वीला समुद्रांतून वर काढली अशी कथा आहे. जयदेवानें गीतगोविंदांत म्हटलें आहे.—" वसति दशनशिखरे धरणी तव लग्ना । शशिनि कलंककलेव निमग्ना । केशव धृतशूकररूप जय जगदीश हरे ॥ "

या प्रकारें ब्रह्मदेवाच्या अहर्दिनारंभीं आमच्या जगताचा म्हणजे भूलोकाचा किंवा पृथ्वीचा जन्म होतो व दिनान्तीं तिचा लय घडून येतो. या अहर्दिनांत एकंदर १४ मनु होतात असें म्हटलें आहे. अर्थात् एकेका मन्वन्तरांत $\frac{१०००}{१४}$ = ७१$\frac{३}{७}$ महायुगें = ४३,२०,००० × ७१$\frac{३}{७}$ = ३०,८५,७१,००० = ३०८ × $१०^{६}$ वर्षें भरतात. हें मन्वन्तर म्हणजे सूर्याचा आपल्या नक्षत्रचक्रांतील मध्यकेंद्राच्या भोंवतीं एक प्रदक्षिणा करण्यास लागणारा काळ म्हटला म्हणजे असा काळ मागें प्रो. हुबेलच्या संशोधनाप्रमाणें २५ कोटी वर्षांचा सांगितला आहे. आतां येथें तो ३० कोटी ८५ लक्ष ७१ हजार गणला आहे. हा पांच कोटी वर्षांचा फरक फारसा नाहीं. तथापि तो पडण्याचें

कारण प्रो. ह्युवेलनें नक्षत्रचक्राच्या केंद्रापासून सूर्याचें अंतर किमानपक्षीं ३०,००० प्र. व. धरलें आहे हें होय. तें 'मध्य' महायोजनें म्हणजे ६८००० प्र. व. धरिलें कीं वरील मन्वन्तराचें गणित बरोबर जमणार आहे. पुनः पाश्चात्य शास्त्रज्ञांत तरी सर्वांचें एकमत आहे असें नाहीं. कारण 'विश्वांचें आनंत्य' (Worlds without end) नामक ग्रंथांत तें २२५ × १०⁶ म्हणजे २२॥ कोटी सांगितलें आहे तर 'ज्योतिः शास्त्राचीं शतवर्षें' (A Hundred Years of Astronomy) या ग्रंथांत तें वरील प्रमाणें २५० × १०⁶ म्हणजे २५ कोटी मानलें आहे. परंतु आमच्या आर्य गणितज्ञांचें गणित ३०८ × १०⁶ आहे व या गणितानें त्यांनीं जीं आतांपर्यंत ६ मन्वंतरें संपून ७ वें चालू आहे असें म्हटलें आहे तें मागें दर्शविल्याप्रमाणें पाश्चात्य शास्त्रज्ञांनीं भूगर्भ-शास्त्राच्या वर्षकालमानानें पृथ्वीच्या जन्मापासून सूर्याच्या सदर केंद्रा-भोंवतीं ज्या ५ किंवा ६ प्रदक्षिणा झाल्याचें सांगितलें आहे त्याशीं तंतोतंत जमत आहे. यावरून ब्रह्मदेवाच्या एका अहर्दिनांत चौदा च मन्वन्तरें कां याची बरोबर उपपत्ति लागते. कारण पृथ्वीच्या हयातींत सूर्याच्या आपल्या नक्षत्रचक्राच्या मध्यकेंद्राभोंवतीं प्रदक्षिणा तितक्या च होतात.

आतां ब्रह्मदेवाच्या चालू श्वेतवाराहकल्पांतील अहर्दिनांत आतां-पर्यंत ६ मनु जाऊन जें सांप्रत ७ व्या वैवस्वत मनूचें मन्वन्तर चाललें आहे त्याचीं २७ महायुगें संपून प्रस्तुत २८ व्या युगचतुष्टयांतील कृत, त्रेता, द्वापर हीं तीन युगें हि संपून गेलीं आहेत व चौथ्या विद्यमान कलीच्या काळांतील पहिलीं ५००० वर्षें गतकालांत समाविष्ट झालीं आहेत. त्याप्रमाणें सहा मन्वंतरांची वर्षसंख्या ३०,८५,७१००० × ६ = १,८५,१४,२६,००० होते, तर एका मन्वंतरांतील २७ महा-युगांची वर्षसंख्या ४३,२०,००० × २७ = ११,६६,४०,०००

द्यु, अंतरिक्ष व पृथ्वी या तीन लोकांना निर्माण करून पृथ्वीतलावर यथाकाल मानवाला जन्मास आणिलें. अशी ही येथें मुख्यतः 'भूर्भुवःस्वः' या तीन लोकांना अनुलक्षून मानवी विश्वाची उत्पत्ति कथन केली आहे. या विश्वाचा जन्मदाता ब्रह्मदेव हा कल्पाकल्पाचे ठायीं नवी नवी सृष्टि उत्पन्न करतो आणि विलयास नेतो. परंतु त्याचा स्वतःचा जन्म जेव्हां अर्णवसमुद्रांतून होतो तेव्हां तो आपल्या बरोबर हें विश्वाचें चक्र चालू करतो. अशीं विश्वें अनेक आहेत म्हणून त्यांचे निर्माणकर्ते विश्वकर्मे ब्रह्मदेव हि अनेक आहेत. त्यांपैकीं आमचें विश्व म्हणजे आमच्या सूर्याचें तेजोमंडल होय. या तेजोमंडलांतून प्रथम सूर्याचा जन्म झाला आणि त्या सूर्यानें 'आ प्रा द्यावा पृथिवी अंतरिक्षं' या न्यायानें तिन्ही लोकांना व्यापिलें. त्यांपैकीं पृथ्वी हा आम्हां मानवांचा लोक आमचें जगत् होय. हें जगत् ब्रह्मदेवाचे कल्पारंभीं सूर्यापासून जन्मलें. म्हणून तो सूर्य या जगतांतलि सर्व स्थावर-जंगम पदार्थांचा यथार्थ आत्मा झाला—'सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च' असें हें एका जगताचे आंत दुसरें जगत् अशी जगतांची निर्मिति आहे, आणि त्यांचें कालमान ठरविण्याचा प्रयत्न जसा अर्वाचीन पाश्चात्य शास्त्रज्ञांनीं चालविला आहे तसा च प्राचीन आर्य पंडितांनीं हि तितक्या च खोल रीतीनें केला आहे हें त्या दोन पद्धतींचें समांतर तुलनेनें अवलोकन केलें असतां सहज लक्षांत येणार आहे.

ही विश्वांतील (१) सूर्याचें महामंडल, आणि (२) पृथ्वीचें लघुमंडल, या दोन एका आंतील एक जगतांची कालगणना त्यांच्या उत्पत्तिकालापासून आजच्या विद्यमान कालापर्यंत आमच्या पंचांगांत ब्रह्मदेवाच्या जन्मादारभ्य अहोरात्रींना धरून प्रतिवर्षी आस्थापूर्वक देण्यांत येते. इतकें च नाहीं तर आमच्या सर्व लहानमोठ्या धार्मिक विधींत संकल्पाच्या आरंभीं तिचा प्रामुख्यानें उच्चार करण्यांत येतो.

अशा या कालगणनेचा अर्वाचीन शास्त्रीय पद्धतीनें विचार केला असतां ती कांहीं तरी अतिशयोक्तिपर काव्यात्मक आहे असें न दिसतां अगदीं गणितशास्त्रानुसार विश्वाच्या कालानुरोधानें तंतोतंत गणित करून बसविली आहे असें स्पष्टपणें दिसून येणार आहे. मात्र ती दैनंदिन लोकव्यवहारांत सतत कायम ठेवण्याकरितां थोड्या अलंकारिक रीतीनें सजविली आहे इतकें च. पंचांगांत ती सूर्यसिद्धान्तमतानें जी मांडण्यांत येते ती च आमच्या दैनिक पूजासंकल्पांत भागवतसंप्रदायानुसार वैष्णवी पद्धतीनें घेण्यांत आली आहे. ती येणेंप्रमाणें:—" श्रीमद्भगवतो महापुरुषस्य विष्णोराज्ञया प्रवर्तमानस्य अद्यब्रह्मणः द्वितीये परार्धे विष्णुपदे श्रीश्वेतवाराहकल्पे वैवस्वतमन्वन्तरे अष्टाविंशतितमे युगे कलिप्रथमचरणे शालिवाहनशके अमुकनामसंवत्सरे अमुक ऋतौ अमुक मासे अमुक पक्षे अमुक तिथौ इत्यादि " = सर्व विश्वाला व्यापून राहणाऱ्या श्रीमत् भगवान् महापुरुष विष्णूच्या आज्ञेनें प्रवृत्त होणाऱ्या आजच्या ब्रह्मदेवाच्या दुसऱ्या परार्धांतील विष्णुपदाच्या श्वेतवाराहकल्पांतील वैवस्वतमन्वन्तरांतील चालू कलीच्या पहिल्या चरणांतील शालिवाहनशकांतील अमुक अमुक संवत्सर, ऋतु, मास, पक्ष, तिथि इत्यादींतील आजचा दिवस अमुक अमुक इ० येथें प्रथमतः 'विष्णु' नामक विश्वाला व्यापन करणाऱ्या परमेश्वराच्या आज्ञेनें काले काले जगताची निर्मिति करण्यास ब्रह्मदेव प्रवृत्त होतो असें म्हटलें आहे. अशा अनेक ब्रह्मदेवांपैकीं आमच्या ' दिवं च पृथिवीं चांतरिक्षमथो स्वः ' या त्रिलोकात्मक जगताचा निर्माणकर्ता जो कोणी आजचा ब्रह्मदेव आहे त्याचा जन्म होऊन आणि तो जगत्सर्जनाच्या कार्याला लागून ५० वर्षें होऊन गेलीं. हल्लीं त्याचें उत्तरार्धांतील पहिलें म्हणजे ५१ वें वर्ष सुरू झालेलें आहे. त्याचें परम आयुर्मान मानवाप्रमाणें च शतवर्षांचें आहे पण त्याची दिनकालमर्यादा फार मोठी आहे. कारण 'चतुर्युगसहस्राणि

भरते. पुनः कृत, त्रेत्रा आणि द्वापर या तीन युगांची वर्षसंख्या व गतकलीचीं पांच हजार वर्षे मिळून वर्षसंख्या १७,२८,००० + १२,९६,००० + ८,६४,००० + ५००० = ३८,९३,००० होते. या सर्वांची बेरीज करून १,९७,१९,५९,००० = १९ × १०^{८} अशी जी सरासरी ठोकळमानानें वर्षसंख्या येते तो पृथ्वीच्या जन्मापासून आतांपर्यंतचा काळ होय. या काळाची अर्वाचीनांच्या संशोधनाशीं तुलना करून पाहतां वर निर्दिष्ट केलेल्या 'विश्वाचें आनंत्य' ग्रंथांत पृथ्वीवरील सर्वांत जुन्यांतले जुने खडक दक्षिण डाकोटांत मानिटोबा येथें सांपडले आहेत असें म्हटलें आहे व त्यांच्या उत्पत्तीचा काळ १,७०,००,००,००० = १७ × १०^{८} हा दिला आहे. हा काळ वरील काळावरोवर समांतर ठेवून पाहतां सरासरी २७ कोटी वर्षांनीं कमी दिसतो. तथापि पृथ्वीच्या जन्मापासून तीवर पहिल्या खडकांची उत्पत्ति होईपर्यंत जो कांहीं काळ गेला तो जमेला धरून पाहतां प्राचीन आर्यपंडितांची पृथ्वीच्या उत्पत्तीची ही कालगणना हि किती अचूक आहे तें लक्षांत येणार आहे. पुनः ब्रह्मदेवाचें चालू श्वेतवाराहकल्प तरी त्याच्या उत्तरार्धांतील पहिल्या वर्षाच्या पहिल्या अहोरात्रींचें धरलें तर त्यावरून सूर्यजन्माचें हि गणित बिनचूक करतां येतें. वर ब्रह्मदेवाच्या अहोरात्रींचें वर्षमान ८६४ × १०^{७} म्हणजे ८ अब्ज ६४ कोटी काढून दाखविलें च आहे. या दिनमानाच्या मापनानें त्याचें वर्षमान ८६४ × १०^{७} × ३६५ = ३ × १०^{१२} येतें. अशीं त्याचीं वर्षें आतांपर्यंत ५० झालीं असें म्हटलें तर ती संख्या ३ × १०^{१२} × ५० = १५ × १०^{१३} भरते. आतां अर्वाचीन ज्योतिर्विदांनीं विश्वाचा काळ म्हणून जो निश्चित केला आहे तो 'ज्योतिःशास्त्राचीं शतवर्षे' या ग्रंथांत १०^{१०} पासून १०^{१३} पर्यंत म्हणजे १ निखर्वापासून १ शंकु वर्षांपर्यंत दिला आहे. सर जेम्स जीन्सनें तान्याचें

वयोमान ५×१०^{१३} म्हणजे ५ महापद्म ठरविलें आहे तर पुनः त्यानें विश्वाचें कालमान त्यांतील परमाणूंच्या जीवनशक्तीला धरून ८×१०^{१३} मानलें आहे. परंतु सर् आर्थर् एडिंग्टन् यानें आपल्या 'भौतिक जगताचें स्वरूप' (The Nature of the Physical world) नामक ग्रंथांत तें ५×१०^{१३} पासून ५०×१०^{१३} पर्यंत म्हणजे ५ शंकूपासून ५० शंकूपर्यंत दीर्घकाळांत आणून बसविलें आहे. यावरून तें मध्यममानानें ३०×१०^{१३} पर्यंत मानण्यास कांहीं हरकत नाहीं. वर ब्रह्मदेवाच्या पूर्वार्धाचा म्हणजे ५१ वर्षें वयापर्यंतचा काळ १५×१०^{१३} काढून दाखविला आहे. तितका च उत्तरार्धाच्या ५० वर्षांचा काळ त्यांत मिळविला म्हणजे ब्रह्मदेवाचें पूर्ण शतवर्षांचें आयुर्मान ३०×१०^{१३} होतें. हें च आमच्या आर्य ज्योतिर्गणितज्ञांनीं ठरविलेलें विश्वाचें कालमान होय. तें अर्वाचीन ज्योतिर्विदांच्या कालमानाशीं ताडून पाहतां जवळ जवळ दोन्हीं मानें एक च दिसणार आहेत.

तथापि हें दूरात् सुदूरत्व केवळ आमच्या त्रैलोक्यापुरतें झालें. हें च आमचें विश्व होय. हें अनंतकोटिब्रह्मांडांपैकीं एक ब्रह्मांड आहे. परंतु जो नियम या एका ब्रह्मांडाला लागू तो च सर्वांना लागू. प्रत्येक ब्रह्मांडाचा निर्माणकर्ता ब्रह्मदेव निरनिराळा आहे. तो अव्यक्त ब्रह्माचा व्यक्त आत्मभाव म्हटला म्हणजे त्याच्या प्रकटीकरणाबरोबर जो पहिला लोक उत्पन्न होतो तो 'सत्य' नामक लोक होय. 'सत्य' हा शब्द केवळ परमेश्वराचें अस्तित्व दर्शवितो. जें मूळारंभीं 'नासदासीन्नोसदासीत्' अशा स्थितींत असतें तें 'सदेव सोम्य इदमग्र आसीत्' या छांदोग्यांतील श्रुतिवचनाप्रमाणें जेव्हां स्पष्टपणें सद्भावांत उतरतें तेव्हां तो च सत्यलोक होतो. परंतु तेथें आतां पुढील सृष्टीकरितां तप तपावें लागतें. अशा त्या धगधगीत तपाबरोबर ऋताचा स्फोट होऊन ऋतसत्यांचें द्वंद्व जगदारंभीं कायम होतें. तो हा सत्यलोकापुढचा दुसरा

तपोलोक होय. पुराणांतरीं सत्यलोक हा च ब्रह्मदेवाचा लोक म्हटला आहे. तो या दृष्टीनें अगदीं बरोबर आहे. आतां यापुढें ब्रह्मदेवाच्या तपश्चर्येपासून जे नाना तेजोमेघांचे जन्म होतात तो च तिसरा जनोलोक होय. अशा तेजोमेघांतून जें सूर्यांचें देदीप्यमान तारामंडळ (Gallaxy) उदयास येतें तो महर्लोक होय. त्यापुढील तीन लोक म्हणजे स्वर्दिव म्हणजे द्युलोक, अंतरिक्ष म्हणजे भुवर्लोक व पृथिवी म्हणजे भूलोक हे होत. यांचें वर्णन आतांपर्यंत झालें च आहे. या प्रकारें हें ब्रह्मांड सप्तलोकात्मक आहे आणि त्या च आमच्या वैदिक धर्माचारांत सप्तव्याहृति गणण्यांत आल्या आहेत. येथें जो नियम एका ब्रह्मांडाला लागू आहे तो च अखिल अनंतकोटी ब्रह्मांडांचें जें एक अंतिम ब्रह्मांड त्याला हि जशाचा तसा लागू आहे. पिंड आणि ब्रह्मांड—(Microcosm & Macrocosm) एक च. म्हटलें आहे—'जें पिंडीं तें ब्रह्मांडीं.'

येथवर हा अत्यंत विस्तृत अशा ब्रह्मांडाचा विचार झाला. त्याला अनुसरून 'तें जें दूर आणि सर्वांच्या बाहेर' आहे तें किती दूर आणि किती बाहेर आहे याची थोडक्यांत कल्पना करतां येणार आहे. परंतु परमेश्वर हा जसा 'महतो महीयान' आहे तसा च 'अणोरणीयान' हि म्हटला आहे. या त्याच्या आणीयांसत्वाला अनुलक्षून येथें 'तें अति अंतिक म्हणजे सर्वांच्या अन्तर्यामीं' आहे असें म्हटलें आहे. हें अणूंच्या अणूंतील अन्तर्याम जसें अर्वाचीन शास्त्रज्ञांनीं आपल्या सूक्ष्म शोधक बुद्धीनें तपासलें आहे तसें आमच्या प्राचीन द्रष्ट्या मुनींनीं हि बारीक रीतीनें अवलोकिलें आहे. म्हणून त्याचा हि येथें थोडक्यांत परामर्ष घेणें अत्यावश्यक आहे.

गेल्या शतकापर्यंत अर्वाचीन भौतिक शास्त्राला परमाणूंचा शोध लागला नव्हता. तो गेल्या शतकाच्या शेवटीं शेवटीं लागला व तेव्हां-

पासून त्या शास्त्रांत मोठी क्रांति घडून आली. गेल्या शतकापर्यंत मूल भौतिक तत्त्वें (Elements) ७० पासून ८० पर्यंत शास्त्रज्ञांच्या नजरेस आलीं होतीं. तीं आतां ९२ पर्यंत गेलीं असून आणखी हि कांहीं अज्ञात असलेलीं पुढें कालांतरानें उजेडांत येतील अशी त्यांची समजूत आहे. परंतु मूलतत्त्वांच्या संख्येंत भर पडणें येवढा च कांहीं विषय क्रांतीला पुरेसा होत नाहीं. खरी क्रांति जी झाली आहे ती, त्या मूलतत्त्वांच्या पलीकडे एका नवीन जगताचा त्यांना जो साक्षात्कार झाला आहे तदनुसार आतां त्या मूलतत्त्वांचें अन्तर्गत स्वरूप त्यांच्या पूर्णपणें अवलोकनांत आलें आहे, हीं होय. हें नूतन जगत् प्रकट होण्यापूर्वी त्यांना मूलतत्त्वें हीं सर्वथा अविभाज्य आहेत, अतएव ते च मूल परमाणु (Ultimate particles or atoms) आहेत असें वाटत होतें. परंतु जेव्हां प्रथम च त्या मूलतत्त्वांपैकीं सर्वांत हलका जो उज्ज-वायु (Hydrogen) त्याचा कण फुटला तेव्हां त्यांचा हा पूर्वीचा सर्व भ्रम नाहींसा झाला आणि आतां ते या नवीन जगतांत स्वैर संचार करूं लागले आहेत. हें नवीन जगत् म्हणजे विद्युज्जगत् होय. ह्या जगतांत त्यांना अत्यंत सूक्ष्म स्वरूपाचे दोन निरनिराळे अणुरेणु दिसले व त्यांच्या संयोगांत उज्जवायूचा कण बनतो असें आढळून आलें. या अणुरेणूंना त्यांनीं 'प्रोटॉन्' आणि 'इलेक्ट्रॉन्' हीं नांवें दिलीं. प्रोटॉन् म्हणजे पहिला किंवा आद्य अणु व इलेक्ट्रॉन् म्हणजे विद्युद्रेणु होय. प्रोटॉन हा स्थिर अणु आहे तर इलेक्ट्रॉनचा रेणु हा अत्यंत गतिमान् आहे. अर्थात् हें विद्युत्सृष्टींतील चलाचलांचें आद्य द्वंद्व होय. आतां यापुढें उज्जादि मूलतत्त्वांच्या ठायीं इतका काळ असलेला अणुपणा गेला व तो या दोन विद्युत्कणांच्या ठायीं येऊन उतरला. तथापि अणु हा शब्द जर उज्जादि मूलतत्त्वांच्या ठायीं अद्यापि तसा च कायम ठेवावयाचा असेल तर प्रोटॉन् आणि इलेक्ट्रॉन् यांच्याकडे

साहजिक च परमाणुत्व येणार हें उघड आहे. असे हे दोन भिन्नरूपांचे, भिन्नगुणांचे आणि भिन्न आकारांचे परस्पर विरुद्ध परंतु परस्पर सापेक्ष परमाणु आहेत; आणि त्या दोहोंच्या निरनिराळ्या संख्यात्मक संयोगांत पुढील उज्जादि ९२ मूळ भौतिक अणुरूप तत्त्वांची उत्पत्ति आहे

हें विद्युज्जगतांतील इलेक्ट्रॉन् आणि प्रोटॉन् यांचें द्वंद्व पाहिलें आणि त्याचें स्वरूप लक्षांत घेतलें म्हणजे त्यांत सांख्यांच्या मूल प्रकृति-पुरुषद्वंद्वाचें रूप जसेंच्या तसें प्रतिबिंबित होत असल्याचें दिसून येणार आहे. कारण सांख्यांचा पुरुष जसा स्थिर तसा विद्युत्प्रोटॉन् हि स्थिर व सांख्यांची प्रकृति जशी चंचल तसा विद्युदिलेक्ट्रॉन् हि चंचल च आहे. शिवाय पुरुष हा निर्गुण आहे पण आपल्या नानात्वांत स्वतंत्र-पणें महत्त्वपूर्ण आहे तर प्रोटॉन हा हि आपल्या नानात्वांत स्वतंत्रपणें अणूचा भारांक सिद्ध करणारा आहे. तशी च प्रकृति ही जशी आपल्या क्रियासामर्थ्यांत त्रिगुणांचें प्रकटीकरण करणारी आहे तसा च इलेक्ट्रॉन हि आपल्या गतीच्या वेगांत अणूंतील नाना विशिष्ट रासायनिक गुण निर्माण करणारा आहे. असें हें इलेक्ट्रॉन–प्रोटानांचें स्वरूपवर्णन जस-जसें पुढें विस्तारानें होत जाईल तसतसें त्यांचें प्रकृति–पुरुषांशीं अस-लेलें साम्य हि अधिकाधिक निदर्शनास येईल. म्हणून येथें प्रस्तुत 'प्रोटॉन' या शब्दाला पुरुषविद्युत् आणि 'इलेक्ट्रॉन'ला प्रकृतिविद्युत् अशीं नांवें देऊन त्यांचा निर्देश करणें केवळ सयुक्तिक च नव्हे तर मार्म होणार आहे. अशा या प्रकृतिपुरुषरूप विद्युद्‌द्वंद्वाचा शोध या शत-काच्या आरंभीं लॉर्ड रुदरफर्ड आणि प्रो. नील्स बोह्र या दोन शास्त्र-ज्ञांनीं अति सूक्ष्म रीतीनें केला व त्यावरून पुढें सन १९१३ मध्यें भौतिक शास्त्रांतील परमाणूचा अंतिम सिद्धांत पूर्णपणें प्रस्थापित झाला. या शास्त्राच्या अन्वयें आज मितीला एकंदर रासायनिक अणु ९२

सांपडले आहेत. पैकीं २ सोडून बाकी सर्व पृथ्वीवर सांपडतात व सूर्यावर ३५ दिसून येतात. ते सर्व पुरुषविद्युत आणि प्रकृतिविद्युत् या दोहोंपासून त्यांच्या संनिकर्षानें बनले आहेत. सर्व पुरुषपरमाणु सारखे समरूप (Identical) असतात तर सर्व प्रकृतिपरमाणु हि तसे च सारखे समरूप असतात. अशा दोन्ही विद्युत्परमाणूंना गुरुत्व वा महत्त्व (Magnitude) असतें असें म्हटलें म्हणजे त्यांना द्रव्यात्मक गोलाकार (Mass) असतो असें सिद्ध होतें. त्या दोहोंत प्रकृतिगोलाची त्रिज्या १.८×१०^{-१३} सेंटिमीटर देण्यांत येते तर पुरुषगोलाची त्याहून फार कमी $१०^{-१६}$ सेंटिमीटरच्या वर्गांत पडते. यावरून प्रकृतिपरमाणु आणि उज्ञाणु यांतील अंतर काढतां येतें. म्हणजे अणूची त्रिज्या जर $१०^{-८}$ सेंटिमीटर धरली तर ती प्रकृतीच्या त्रिज्येपेक्षां ५०००० पटीहून जास्त भरेल यांत कांहीं शंका नाहीं. इतकी कीं पृथ्वीची त्रिज्या आणि तिचें सूर्यापासून अंतर यांत जें अंतर आहे तितकें या दोन अणुपरमाणूंच्या त्रिज्यांत दिसून येईल. तथापि हा प्रकृतिविद्युत्कण असा गोलाकार धरून त्याची त्रिज्या ठरवावयाची ही सर्व कल्पना आहे व ती दिवसेंदिवस मावळत चालली आहे! सारांश प्रकृतिविद्युत्परमाणूची खरोखर रचना कशी असेल हें शास्त्राला अद्याप कोडें च आहे व तें केव्हां सुटेल किंवा नाहीं याची शंका आहे. पुनः अणूच्या रचनेप्रमाणें परमाणूची रचना ही हि जर केंद्रस्थानीं बीज (Nucleus) मानून धरली तर तें बीज कसें असेल हा निराळा प्रश्न उत्पन्न होईल. अशा स्थितींत शास्त्रानें जसा त्याचा आकार ठरविला तसें त्याचें वजन हि काढलें आहे. असें एका पुरुषपरमाणूचें वजन १८४७ प्रकृतिपरमाणूंइतकें असतें. अर्थात् कोणत्या हि अणूचें वजन त्यांतील पुरुषसंख्येवरून ठरतें. असा पुरुष हा प्रकृतीपेक्षां जरी वजनानें मोठा असला तरी आकारानें लहान असतो. आणि एकेका प्रकृति-

परमाणूचा व्यास (Diameter) अणूच्या कित्येक लक्षांशाइतका असतो. प्रत्येक पुरुषपरमाणु धनविद्युताचा एक मूलांक धारण करतो तर प्रत्येक प्रकृतिपरमाणु ऋणविद्युताचा एक मूलांक धारण करतो. म्हणून कोणत्या हि अणूंत पुरुषपरमाणु आणि प्रकृतिपरमाणु समसमान झाले कीं धन-ऋण एकमेकांना छेदून टाकतात. तथापि येथें ह्या ज्या धन-ऋण संज्ञा देण्यांत येतात त्या कांहीं वेरीज-वजावाकीतील अधिक-उणें दर्शविणाऱ्या नाहींत तर तीं केवळ लाक्षणिक चिन्हें आहेत इतकें च. प्रत्येक अणूंत केंद्रबिंदूचे जागीं सर्व पुरुष एकत्र स्थित असतात व बाहेर फक्त प्रकृतीचे परमाणु अविरत संचार करतात. तथापि एका उज्जवायूच्या अणुवांचून बाकी सर्व अणुमात्रांत केंद्र-बिंदूंच्या ठिकाणीं पुरुषपरमाणूं बरोबर कांहीं प्रकृतिपरमाणू हि ठाण धरून बसतात. अर्थात् तेथील विद्युत्संचय (Electrical charge) पुरुषसंख्या उणें प्रकृतिसंख्या इतका असतो. उदाहरणार्थ, सौर (Helium) अणु घ्या. त्यांत केंद्रस्थानीं ४ पुरुष आणि २ प्रकृति मिळून ६ परमाणु असतात. पण तेथील विद्युत्संचय ४–२=२ परमाणू इतका असतो. व त्याला तोलून धरण्यास बाहेर २ प्रकृतिपरमाणु संचार करतात. कोणत्या हि अणूच्या केंद्राभोंवतीं बाहेर निरनिराळ्या वलयांतून प्रकृतिपरमाणूंचा संचार चालतो. या प्रकारें अणूची रचना ही अगदीं सूर्याच्या ग्रहमालिकेसारखी दिसून येते. त्यांतील पुरुषांचें केंद्र हा सूर्य आणि प्रकृतींचीं वलयें हीं ग्रहांचीं नाना वृत्तें होत. प्रत्येक अणु आपल्या निजस्थितींत विद्युत्संचयाच्या अपेक्षेनें स्वस्थ असतो. कारण त्याच्या केंद्रस्थानीं जितकी धनशक्ति असते तितकी च तिला समप्रमाणांत राखणारी बाहेरच्या वलयांत ऋणशक्ति वास करिते. त्या सर्वांत उज्जवायूचा अणु हा १ अणुभार धरला तर तो

मूलांक किंवा प्रथमांक (Unit) होतो. त्यांत केंद्रस्थानीं १ पुरुष आणि बाहेर वलयांत १ प्रकृति अशी रचना असते.

आतां उज्जवायूचा अणु हा जरी वजनाचा मूलांक मानला तरी तो अगदीं बरोबर पूर्णांकांत माप करतो असें नाहीं. उदाहरणार्थ त्याच्या केंद्रस्थानीं १ पुरुषपरमाणु असतो तर सौरवायूच्या अणुकेंद्रीं ४ पुरुषपरमाणु असतात. पण सौराचा अणु बरोबर ४ उज्जाणूंच्या वजनाचा भरत नाहीं तर थोडा कमी भरतो. तथापि प्राण (Oxygen) वायूचा अणु केंद्रस्थानीं १६ पुरुषपरमाणु धारण करतो व बरोबर ४ सौराणूंच्या वजनाचा भरतो. याचें कारण आइन्स्टाईन्च्या सापेक्षतावादानें बरोबर समजतें. आइन्स्टाईन् म्हणतो पदार्थाचें द्रव्यराशिमान (Mass) हें केवळ आंतील द्रव्याच्या (Matter) संख्येनें च ठरतें असें नाहीं तर त्यांत त्याची शक्ति (Energy) किती असते यावर ठरतें. अर्थात् जेव्हां ४ पुरुष एकत्र येतात व १ सौराणु तयार करतात तेव्हां त्या त्यांच्या एकत्रीभवनाच्या कार्यांत थोडी शक्ति खर्च होते. त्यायोगें सौराच्या वजनांत हि तितकी च घट येते. हा एक चमत्कार झाला. दुसरा चमत्कार असा कीं कित्येक निरनिराळ्या अणूंचे रासायनिक गुण सारखे असून वजन मात्र भिन्न असतें. कोणत्या हि अणूचें वजन त्यांतील पुरुषसंख्येवर अवलंबून असतें तर रासायनिक गुण प्रकृतिसंख्येवर अवलंबून राहतो. म्हणून कित्येक ठिकाणीं पुरुषसंख्या भिन्न असते व त्यामुळें वजन भिन्न होतें पण प्रकृतिसंख्या सारखी असल्यामुळें रासायनिक गुण एक च दिसतो. अशा दोहोंचें जेव्हां संमिश्रण होतें तेव्हां त्या संमिश्रित अणूला ' इसोटोप ' किंवा समपीत हें नांव देण्यांत येतें. ' इसोटोप ' (Isotope from isos = सम + tope=to drink; समपीत; समरसगुणी) हा शब्द डॉ० ॲस्टन्नें सुचविला आहे. असे समपीत अनेकविध आहेत. त्यांत खुद्द उज्जवायूचा च समपीत

आहे हा मोठा चमत्कार आहे. त्यायोगें उज्जाच्या जाति दोन झाल्या आहेत—(१) हलका उज्ज—हा मूलांक भाराचा; व (२) जड उज्ज—हा दुप्पट भारांकाचा. हलक्या उज्जांत केंद्रस्थानीं १ पुरुष व बाहेर १ प्रकृति असते; तर जड उज्जांत केंद्रस्थानीं २ पुरुष + १ प्रकृति, आणि बाहेर १ संचारी प्रकृति असे ४ परमाणु असतात. अशा जड उज्जाच्या २ घटकांशीं प्राणवायूचा १ घटक मिळाला म्हणजे पाण्याची सिद्धि होते. पण तें पाणी जड असतें. सारांश, अणूच्या आंतर रचने संबंधीं आतांपर्यंत जे नियम दिसून आले आहेत ते येणें-प्रमाणें:—(१) प्रत्येक अणूंत पुरुष आणि प्रकृति यांची परमाणु-संख्या समसमान असावी लागते, कारण त्यावर च त्या अणूची प्रमाण-समता कायम राहते; (२) प्रत्येक अणूचा भारांक त्यांतील बीज-स्थानीं असलेल्या पुरुषपरमाणूंच्या संख्येइतका असतो; (३) प्रत्येक अणूचा रासायनिक गुण त्यांतील बीजाभोंवतीं फिरणाऱ्या संचारी प्रकृतिपरमाणूंच्या संख्येवर अवलंबून असतो; (४) प्रत्येक अणूंत बाहे-रच्या संचारी प्रकृतिपरमाणूंवांचून बाकीच्या प्रकृति बीजस्थानीं पुरुषा-बरोबर एकत्र मिळून राहतात. त्यायोगें तेथें तितक्या पुरुषांचा त्यांशीं छेद होतो व बाकीचे पुरुष बाहेरच्या तितक्या च समसंख्य व समबल संचारी प्रकृतींना तोलून धरतात. जसें; उज्जाणु = बीजस्थानीं १ पुरुष व बाहेरील कक्षेंत १ प्रकृति सौगणु = बीजस्थानीं ४ पुरुष + २ प्रकृति, आणि बाहेरील कक्षेंत २ प्रकृति. वङ्गाणु=बीजस्थानीं २३८ पुरुष + १४६ प्रकृति, व बाहेरील कक्षांत ९२ प्रकृति. इ०

जेव्हां कोणत्या हि अणूच्या तेजोरेखा किरणविच्छेदकयंत्रावर उमटतात तेव्हां त्या त्यांतील भ्रमणशील प्रकृतिपरमाणूच्या गतीवर अवलंबून असतात. उदाहरणार्थ उज्जाणु घ्या. त्यांत जरी एक च प्रकृतिपरमाणु आपल्या केंद्राभोंवतीं परिभ्रमण करीत असला तरी

त्याचीं भ्रमणाचीं वृत्तें एका बाहेर एक अनेक असतात. बहुधा त्या वृत्तांची संख्या विभजनपद्धतीच्या (Quantum conditions) गणनात्मक परिस्थित्यनुसार नियमित झालेली आहे. त्याबाहेर तो प्रकृतिपरमाणु सहसा आक्रमण करीत नाहीं. अगोदर तो मध्यें कांहीं अडथळा आला नाहीं तर आपल्या केंद्रस्थानाभोंवतीं एका ठराविक अंतरावरील पहिल्या च वृत्तांत फिरत राहतो व ती अणूची स्थिर स्थिति असते. या स्थितींत त्या उज्जाणूंत अगदीं अल्पतम शक्तीचा खर्च होतो. परंतु जेव्हां तो मोठ्या वृत्तांत जाऊन फिरूं लागतो तेव्हां त्या वृत्ताच्या आकारमानानें ही शक्तिसंख्या वाढते. अर्थात् अशा परमाणूला जर लहान वृत्तांतून निघून बाहेरच्या मोठ्या वृत्तांत उडी ठोकावयाची असेल तर त्याला बाहेरून च कोठून तरी शक्तीचा सांठा मिळवावा लागतो. ही शक्ति जेव्हां तो अणु आपल्याठायीं सूर्याचा किरण ओढून घेतो आणि पचवतो तेव्हां प्राप्त करून घेतो, एरवीं नाहीं. सूर्याच्या पृष्ठभागावरून तेजाचे ओघ सतत वहात असतात आणि सूर्याच्या वातावरणांत उज्जवायूचें कण अनंतावधि पसरलेले दिसतात. अर्थात् हे कण सूर्यकिरणांना एकसारखे आपल्या ठायीं शोषून घेतात आणि त्याबरोबर त्यांतील प्रकृतिपरमाणु आंतल्या लहान वृत्तांतून बाहेरच्या मोठमोठ्या वृत्तांत सारख्या उड्या ठोकतात. जेव्हां प्रकृतिपरमाणु बाहेरच्या मोठ्या वृत्तांत फिरतो तेव्हां त्या अणूला अस्थिरता प्राप्त होते आणि म्हणून तो परमाणु लवकर च पुनः धडपड करून आपल्या पहिल्या निजवृत्तांत प्रवेश करतो. त्यावेळीं साहजिक च तो मोठ्या वृत्तांत सांठलेली शक्ति बाहेर फेकून देतो. डॉ. नील्स् बोह्र यानें विभजनात्मक गणितपद्धती (Quantum theory) च्या मदतीनें उज्जाणूंतील प्रकृतिपरमाणु एका वृत्तांतून दुसऱ्या वृत्तांत उडी मारतांना जी शक्ति आंत खेंचतो किंवा बाहेर सोडतो त्याचें

बरोबर मापन केलें आहे. त्यांत त्याला उज्जाणूच्या किरणविच्छेद-कावर निरनिराळ्या शक्तिदर्शक २७ रेषा आढळून आल्या. कारण सूर्यकिरणाचा गतिवेग एक च असतो पण रंगांचे वीचिलंब कमीजास्त असल्याकारणानें त्यांचें पौनःपुन्य म्हणजे त्या वीचिशिखरांचें पुनःपुनः येण्याचें संख्यामान कमीजास्त होतें. लाल रंगाच्या संख्या कमी तर जांभळ्या रंगाच्या अधिक. त्यावरून शक्तीचें बरोबर मापन होतें.

वर सांगितल्याप्रमाणें आतांपर्यंत हे मूल भौतिक तत्त्वांचे अणु ९२ सांपडले असून त्यांच्या अन्तर्गत रचनेचें संशोधन पूर्ण झालें आहे. त्यांत त्यांच्या केंद्रस्थानीं असलेल्या पुरुषपरमाणूंच्या संख्येबद्दल कोणता च नियम सांगतां येत नाहीं पण बाहेर संचार करणारे प्रकृति-परमाणु मात्र एकापुढें एक नियमानें एकांकानें वाढलेले दिसतात. म्हणजे पहिल्या उज्ञाणूंत जर बाहेर एक प्रकृतिपरमाणु असेल तर शेव-टच्या ९२ व्या वरुण नामक अणुमध्यें ते ९२ असतात. यावरून शास्त्रानें संशोधिलेल्या ९२ अणूंच्या अनुक्रमांत खंड नाहीं हें उघड ठरतें. परंतु त्यांच्या वजनांत मात्र केंद्रस्थानीं पुरुषपरमाणूंच्या अनि-यमितपणामुळें फरक असलेला दृष्टोत्पत्तीस येतो उदाहरणार्थ, १ उज्ञ (*Hydrogen*), २ सौर (*Helium*), ३ ग्राव (*Lithium*), ४ विदुर (*Beryllium*), ५ टंक (*Boron*), ६ कर्ब (*Carbon*), हे ओळीनें घेऊन शेवटचा ९२ वा वरुण (*Uranium*) घ्या आणि त्यांचे अणुभारांक (*atomic weights*) पहा, म्हणजे ते अनुक्रमें १, ४, ६, ९, ११, १२ व २३८ असे दिसणार आहेत. अर्थात् उज्ञ हा सर्वांत हलका आणि वरुण हा सर्वांत जड आहे. पुनः उज्ञाचा अणु अगदीं साधा म्हटला तर पुढील अणू एकापेक्षां एक अधिकाधिक संकीर्ण होत जाणारे आहेत. अशा संकीर्ण स्वरूपाच्या अणुमात्रांत जे प्रकृतिपरमाणु असतात ते एका बाहेर एक निरनिराळ्या वृत्तांतील

एकेका कवची (Shell) मध्यें संचार करतात. प्रत्येक बाहेरच्या कवचीचा व्यास आंतील कवचीपेक्षां मोठा असतो. प्रत्येक संकीर्ण अणूंत जेवढे प्रकृतिपरमाणु असावयाचे तेवढे सर्व आंतील पहिल्या कवचीपासून बाहेरच्या अगदीं शेवटच्या कवचीपर्यंत वांटले जातात. त्यांत पहिल्या कवचींत फक्त २ असतात. तेथें सौर सिद्ध होतो. कारण सौरांत तेवढे च एका कवचींत राहतात. दुसऱ्या कवचींत ८ असतात. तेथें न्युन (Neon) सिद्ध होतो. कारण त्यांत एकंदर प्रकृतिपरमाणु १० असून पहिल्या कवचींत २ व दुसरींत ८ अशी त्यांची वांटणी होते. तिसऱ्या कवचींत पुनः तितके च म्हणजे ८ असतात. तेथें आर्गन (Argon) सिद्ध होतो. कारण त्यांत त्यांची एकंदर संख्या १८ असते. चौथ्या व पांचव्या कवचींत सारखे १८।१८ असतात आणि सहाव्यांत ३२ असतात. ही सहावी कवची रद (Radon) नामक अति जड वायु सिद्ध करते. कारण त्यांत २+८+८+१८+१८+३२=८६ या प्रकारें प्रकृतिपरमाणूंची संख्या ८६ असते. ह्या रदापेक्षां आणखीं ६ च तत्त्वें अधिक जड वजनाचीं शास्त्राला ज्ञात आहेत आणि कदाचित आणखीं हि कांहीं असूं शकतील पण ती अद्याप बाहेर उजेडांत आलीं नाहींत. ह्या अधिक सहांत एखादी ७ वी कवची असेल व तींत पुष्कळ च अधिक संचारी परमाणु असतील. या सहामध्यें किरण-विसर्जनाचें कार्य फार जोरांत चाललेलें असण्याचा संभव आहे. त्यायोगें हे अणु अत्यंत अस्थिर आहेत म्हणजे एकसारखे भग्न होऊन कमी जड अणूंच्या रूपांत परावर्तन पावत आहेत.

आतां ह्या नाना प्रकारच्या साध्या व संकीर्ण भौतिक अणुमात्रांत जे प्रकृतिपरमाणु संचार करतात व एका बाहेर एक मोठमोठ्या वृत्तांतून उड्या ठोकून महान् शक्ति निर्माण करतात त्या त्यांच्या उड्या मारण्याला हि कांहीं मर्यादा असते. त्या मर्यादेबाहेर जर एखादा पर-

माणु गतीच्या भरांत गेला तर तो त्या अणूला कायमचा पारखा होतो. अशा स्थितींत तो अणु एका संचारी परमाणूनें कमी पडतो. अर्थात् तो आपल्या मूळच्या समतोलांत रहात नाहीं तर बीजकेंद्राशीं एका धनविद्युत्क्षेपानें (Positive electric charge) अधिक होतो. अशा स्थितींत तो अणु 'अणीयभूत' (Ionized) झाला असें म्हणतात. येथें युरोपी शास्त्रीय शब्द 'ion' याला संस्कृत पर्याय 'अणीय' योजला आहे. अशा अणीयभूत अणूचा किरणविच्छेदक (Spectrum) हा नाणीयभूत अणूच्या किरणविच्छेदकापासून निराळा दिसतो. पण तो एका संचारी परमाणूनें कमी असल्याकारणानें मूलतत्त्वांच्या यादींतील आपल्या मागच्या तत्त्वाशीं अगदीं जवळ जवळ जमून जातो. कारण तो मागचा अणु आणि हा अणीयभूत अणु या दोघांच्या ठायीं आतां संचारी परमाणूंची संख्या सारखी असते. या प्रकारें अशा अणीयीकरणांत जर दोन संचारी गेले तर तो अणु मागील एक टाकून त्याच्या मागल्याशीं जमेल हें उघड आहे. उदाहरणार्थ सौराणु घ्या. तो जर अणीयभूत झाला तर उज्ज्वाणूसारखा दिसतो. फरक इतका च कीं एकांत बीजस्थानीं २ पुरुष शक्तिमान असतात तर दुसऱ्यांत १ असतो. म्हणून एकांत शक्ति बाहेर जास्त जाते व त्याकारणानें किरण-विच्छेदकावर रेषा जांभळ्या रंगाकडे झुकते. सूर्याच्या वातावरणांत उष्णता आणि दाब यांच्या खालीं सर्व प्रकारच्या अणूंचें अणीयीभवन एकसारखें अखंड चाललेलें असतें पण तेथील घनतेमुळें फुटलेले अणु पुनः पुनः जुळतात आणि पुनः पुनः अणीयीकरणाला पात्र होतात.

या प्रकारें अर्वाचीन भौतिक शास्त्रांत अणुरेणूंच्या आंतर रचने-संबंधीं जसा हा इतका विचार झाला आहे तसा च त्यांच्या मापना-संबंधीं हि शास्त्रज्ञांनीं पुष्कळ खोल विचार केला आहे. त्यांनीं आतां-पर्यंत अणूंची संख्या ९२ पर्यंत काढली आहे हें वर सांगितलें च आहे.

अशा अगूंत उज्जवायूचा अणु हा जरी सर्वांत हलका व सूक्ष्म असला तरी तो सूक्ष्मदर्शकयंत्र काय किंवा किरणविच्छेदकयंत्र काय यांच्या सहाय्यानें दृष्टिपथांत आणतां येतो. म्हणून च त्याला सूक्ष्म पदार्थांच्या मापनकर्मांत मूलांकाच्या स्थानीं ठेवला आहे तें यथायोग्य च आहे. तथापि या मापनकर्मांत त्याला जें वजन येतें तें त्यांतील बीजस्थानीं असलेल्या पुरुषपरमाणूंच्या योगें होय, व जो आकार येतो तो त्या बीजाभोंवतीं अविरत भ्रमण करणाऱ्या प्रकृतिपरमाणूंच्या एक वा अनेक वृत्तांच्या योगें होय. प्रकृतीचें हें भ्रमण सूर्यकिरणाच्या गतीपेक्षां अनेक पटीनें अधिक असतें म्हणून तें मोजतां येत नाहीं. व सूर्यकिरणाची गति पदार्थविज्ञानानुसार १ सेकंदांत १,८६,००० मैल असते. या शिवाय तो परमाणु एका वृत्तांतून दुसऱ्या वृत्तांत ज्या उड्या मारतो त्यांचा गतिवेग तर १ सेकंदाच्या कित्येक लक्षांशापेक्षां हि अधिक असतो असें सांगण्यांत येतें. असा हा ऋणशक्तीनें भारलेला अति वेगवान् संचारी परमाणु उलट तितक्या च धनशक्तीनें समृद्ध अशा ज्या स्थिर परमाणूच्या अपेक्षेनें चालतो तो पुरुष त्या प्रकृतीपेक्षां १८४७ पट वजनानें मोठा पण आकारानें लहान असतो. आतां हा १८४७ पटीनें मोठा असलेला पुरुषपरमाणु काय किंवा १८४७ अंशानें लहान असलेला प्रकृतिपरमाणु काय दोघांची शक्ति विरुद्ध दिशेनें समसमान असल्याकारणानें दोन्ही एकमेकांना तोलून धरतात खरें पण दोन्ही हि सूक्ष्मदर्शक यंत्राच्या दृष्टीला सारखे च अगोचर असतात. अर्थात् या सर्वथैव अदृश्य कोटींत असणाऱ्या दोन्ही परमाणूंबद्दल भौतिकशास्त्राचे सर्व सिद्धांत आनुमानिक असणार, प्रात्यक्षिक नसणार हें उघड आहे. म्हणून च हे परमाणु द्रव्यात्मक (Material) आहेत का अद्रव्यात्मक आहेत, तोलनीय (Ponderable) आहेत का अतोलनीय आहेत यासंबंधीं शास्त्राला कांहीं च निश्चित सांगतां येत नाहीं.

अगोदर द्रव्य (Matter) म्हणजे काय याबद्दल शास्त्राला मोठा संशय आहे. त्याची भौतिक व्याख्या रास × गति × ताण (Mass × Momentum × Stress) अशी करण्यांत येते. तथापि ही गेल्या १९ व्या शतकांतील कल्पना झाली. ती आतां पार नाहींशी झाली आहे. हल्लीं द्रव्याचें युग संपलें असें मानण्यांत येतें. द्रव्य हा कांहीं आतां दर्शनीय व स्पर्शनीय पदार्थ राहिला नाहीं. तो मनाच्या क्रियेचा परिणाम आहे. आज त्याचा प्रत्यय विभजनात्मक (Quantum) आणि संयोजनात्मक (Relative) गणितपद्धतीनें येतो. व सर्व च गणितपद्धति मानसिक स्वरूपाची असते. ती केवळ आन्तर्निष्ठ आहे. तिला बाहेरच्या जगाचा कांहीं एक पाठिंबा नाहीं. ती शुद्ध मनाची कल्पना आहे. या प्रश्नाचा प्रो. सी. ई. एम्. ज्योड् यानें आपल्या 'आधुनिक विचारप्रणालीचा मार्गदर्शक' (A Guide to Modern Thought, 1841) नामक एका नूतन ग्रंथांत चांगला ऊहापोह केला आहे. त्याच्या मतें शास्त्राला पदार्थाचें वास्तव स्वरूप बिलकुल समजत नाहीं. तें पदार्थांतील गुणांकडे लक्ष देत नाहीं. किंबहुना तें त्याच्या कक्षेच्या बाहेर असतें. त्याला साक्षात् पदार्थांतील रूप, शब्द, गंध, रस, स्पर्श कांहीं समजत नाहीं. त्याच्या मतें रूप म्हणजे लाटा, गंध म्हणजे लाटा, रस म्हणजे उत्प्र, स्पर्श म्हणजे कांहीं प्रमाणांत दाब. अर्थात् तें फार तर पदार्थांची संख्या दर्शवील इतकें च. क्वचित् तें पदार्थांची वर्गवारी करण्याचा प्रयत्न करतें. पण त्यांत तें पदार्थांतील एखादा गुण घेतें आणि बाकी सर्व सोडून देतें. त्यायोगें, प्रो. जोसेफ् नीड्हॅम म्हणतो, शास्त्राची वर्गवारी (Classification) ही असत्कारी (Falsification) असते. सर् आर्थर् एडिंग्टन् म्हणतो, अर्वाचीन भौतिकशास्त्र पदार्थांची वास्तवता जाणत नाहीं. तें फक्त त्याचीं बाहेरचीं निरनिराळीं रूपें दर्शवितें.

बाकी त्याला आंत शिरण्याचें काम नसतें. तें पदार्थाच्या ज्या विभागांना धरून बोलतें ते विभाग केवळ लक्षणात्मक (Symbolic) असतात, सत्य (Real) नसतात. अर्थात त्याला जर 'इलेक्ट्रॉन्' म्हणजे काय म्हणून विचारलें तर तें कांहीं सत्य पदार्थ सांगू शकत नाहीं तर कांहीं लाक्षणिक चिन्हें मांडून त्यांच्या समर्थनार्थ गणिताचीं समीकरणें पुढें करतें. मग द्रव्य कशाला म्हणावयाचें? तर एडिंग्टन् सांगतो, जें मनुष्याचें मन जाणील तें. येथें मन हें द्रव्याच्या अगोदर मानावें लागेल हें उघड आहे. अशा मनाचा भौतिक शास्त्राला लांबून सुद्धां पत्ता लागणें शक्य नाहीं. ह्या एडिंग्टनाच्या मताला सर् जेम्स् जीन्स् याची सर्वतोपरि पुष्टि आहे हें निराळें सांगावयास नको च. तो म्हणतो भौतिक शास्त्र हें केवळ छायेचें वर्णन करतें. त्याला त्या छायेच्या मागचा सत्य पदार्थ दिसूं शकत नाहीं. म्हणून तें केवळ छायाशास्त्र (Science of Shadows) आहे इतकें च. अर्थात् या शास्त्रांतील सर्व प्रमेयें काल्पनिक आहेत---ईथर काल्पनिक, इलेक्ट्रॉन् काल्पनिक, प्रोटॉन् काल्पनिक, फोटॉन् काल्पनिक, न्युट्रिनॉस् काल्पनिक, पोझिट्रॉन काल्पनिक, लाटा काल्पनिक, सत्समात्रात्मक दिक् काल्पनिक, लाटांच्या यांत्रिक रचनेनें ठरविलेला दोन इलेक्ट्रॉन्-प्रोटॉन् परमाणूंचा संयोग हि काल्पनिक च होय. ती एक कल्पित कथा आहे, सत्य सृष्टि नाहीं.

सारांश, यद्यपि भौतिकशास्त्र हें विद्युज्जगतांतील पुरुषप्रकृतिरूप परमाणूंचें पुष्कळ वर्णन करीत असलें तरी त्याला या परमाणूंचें साक्षात् दर्शन घडत नाहीं. ते सर्वस्वी त्याच्या दृष्टिपथाच्या बाहेर आहेत. त्यांच्या पासून जें काय घडून येतें त्यावरून शास्त्र त्यांचें अनुमान बांधतें. ज्या पदार्थापासून किरणांचें विसर्जन (radiation) होतें तो पदार्थ मूळ द्रव्याचा अणु किंवा परमाणु होय. अशा द्रव्या-

बद्दल प्रो. रसेल् आपल्या 'तत्त्वज्ञानाची रूपरेषा' (Outline of Philosophy) नामक ग्रंथांत म्हणतो – 'द्रव्य म्हणजे जेथें तें नसतें तेथें त्या गोष्टीचें वर्णन करण्याकरितां योजलेला शब्दसंकेत.' त्याच्या मतें असा परमाणु जवळच्या मोकळ्या प्रदेशांत ज्या कांहीं घटना घडून येत असतात त्यावरून अनुमानला जातो. पुनः ह्या मोकळ्या प्रदेशांत घडून येणाऱ्या घटनांचें ज्ञान झालें तरी तें शुद्ध काल्पनिक गणितांतील पूर्णांकावरून ठरविण्यांत येतें. आणि गणितांतील पूर्णांक मागें दर्शविल्याप्रमाणें शुद्ध सांकेतिक असतो, सत्य नसतो. यावरून द्रव्य म्हणजे ह्या अफाट पसरलेल्या दिगंतरांत घडून येणाऱ्या गोष्टींचें काल्पनिक गणितागत लाक्षणिक चिन्ह ठरतें, आणि या प्रकारें शास्त्रांतील प्रत्येक घटना पुढील घटनेवरून (A Posteriori) सिद्ध होऊन ही क्रिया अनंतावधीपर्यंत चालते. म्हणून च सर् आर्थर् एडिंग्टन् काय, किंवा सर् जेम्स् जीन्स् काय दोघे हि आतां बाह्य सृष्टि सोडून अन्तःसृष्टींतील मनाच्या तत्त्वावर भर देऊन बोलूं लागले आहेत. ते म्हणतात, बाह्य जगांतील द्रव्यात्मक घटना म्हणजे केवळ आमच्या मनाच्या मागें असलेल्या एकमेवाद्वितीयं आत्मतत्त्वापासून त्या मनांनीं निवडून बाहेर काढलेल्या कल्पनांचा परिपाक होय—" Material phenomena are the result of abstraction and selection by our minds from the spiritual unity which underlies them " अर्थात् ही द्रव्यशास्त्रज्ञांची भाषा आतां सर्वप्रकारें वेदांताच्या सदृश होत चालली आहे असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. तथापि हा वेदांत शांकरी अद्वैत स्वरूपाचा नाहीं तर गीतेच्या निर्द्वंद्व स्वरूपाचा आहे. कारण सन १९०५ मध्यें डॉ० आइन्स्टाईन्च्या विशिष्ट सापेक्षतेच्या वादांत त्याला प्रथम द्रव्य आणि शक्ति या द्वंद्वाचा साक्षात्कार झाला आणि पुढें तो च वाद जेव्हां शास्त्रीय जगतांत

सर्वसामान्यत्व पावला तेव्हां तीं च तत्त्वें 'द्वौ द्वौ सहाभिव्यक्तौ' अशा स्वरूपाचीं स्वतंत्र असून मूळ एका परम वस्तूचीं दोन रूपें (Aspects) आहेत हा सिद्धान्त प्रस्थापित झाला.

द्रव्य आणि शक्ति (Matter & Energy) किंवा द्रव्य आणि मन (Matter & mind) हीं दोन सहाभिव्यक्त, स्वतंत्र पण सापेक्ष तत्त्वें जरी एका चैतन्यतत्त्वाची व्यक्त पण अदृश्य रूपें मानलीं तरी या दृश्य जगतांत त्यांचें कांहीं तरी मोजमाप काढल्यावांचून शास्त्राला गत्यंतर नाहीं. म्हणून त्यानें शक्तिमान् द्रव्यात्मक विद्युत्परमाणूंची गणति करण्याची थोडीफार खटपट केली आहे. तथापि त्याला द्रव्य म्हणजे काय, शक्ति म्हणजे काय, विद्युत् म्हणजे काय, तिचा निक्षेप (Charge) म्हणजे काय, तींतील ध्रुवीय विरोध (Polarity) म्हणजे काय, त्यांतील चुंबकीय आकर्षणोत्सारण (Magnetism) म्हणजे काय या कशाचा कांहीं पत्ता नाहीं. तें म्हणतें 'इलेक्ट्रॉन्' हा विजेचा ऋणनिक्षेप (Negative Charge) आहे व 'प्रोटॉन्' हा धननिक्षेप (Positive Cuarge) आहे. परंतु ऋण–धन हे केवळ सापेक्ष विरोधी भाव आहेत व ते कांहीं लाक्षणिक चिन्हांनीं दर्शवितां येण्यासारखे आहेत इतकें च. या पलीकडे शास्त्राला त्यांचें अन्तर्गत वा बहिर्भूत कांहीं च रूप कळत नाहीं आतां त्यांतील विजेचा संचारी निक्षेप जर कांहीं कारणांनीं लुप्त झाला तर मागें काय उरेल? याला शास्त्राचें उत्तर 'फोटॉन्' भाकण किंवा प्रभाकण हें आहे. अर्थात् प्रभाकण म्हणजे विद्युत्क्षेपरहित द्रव्याचा अंतिम कण होय. हे कण शुद्ध विसर्जित किरणात्मक असतात असें 'सृष्टीची महान् कल्पना' (The Great Design by Frances Mason; 1936) नामक ग्रंथांत डॉ॰ जेम्स अर्नोल्ड क्रौदर यानें आपल्या 'विसर्जित किरणप्रभा' (Radiation) यावरील लेखांत म्हटलें आहे. यावरून विसर्जित किरणप्रभेचा स्रोत

झाला तरी तो परमाणुमय ठरतो हें उघड आहे. मग हा झोत कोठें संचार करतो व त्याला आश्रय कोणाचा असतो ? तर ईथरचा. पण ' ईथर ' किंवा इंधक हें तत्त्व हल्लीं शास्त्रज्ञांच्या कक्षेंतुन सुटत चाललें आहे. ती शुद्ध कल्पनासृष्टि आहे. असें इंधक पुनः द्रव्यात्मक आहे का अद्रव्यात्मक आहे, कणवान् आहे का अकणवान् आहे, परिमेय आहे का अपरिमेय आहे याचा निकाल लागणें कधीं च शक्य नाहीं. तें द्रव्यात्मक म्हणावें तर त्याला द्रव्याचे गुण जे घनता, दृढता, गति, वेग वगैरे ते कांहीं च लागू पडत नाहींत. तथापि ईथर्च्या गतीवर आईन्स्टाइन्च्या सापेक्षतावादाचा पाया उभारला गेला आहे आणि त्यायोगें भौतिकशास्त्रांत महान् क्रांति घडून आली आहे. हा ईथरच्या गतीचा वेग आईन्स्टाइन्नें एका सेकंदाला ८० किलोमीटर मानून त्यावर आपलें विशिष्ट तत्त्व उभें केलें आहे. परंतु हा वेग खरोखर कक्षेच्या बाहेर आहे, तो अक्षरशः अदृश्य स्वरूपाचा आहे, तो केव्हां हि प्रत्यक्षांत येणारा नाहीं ही गोष्ट सदैव लक्षांत ठेवणें जरूर आहे. कारण हें च एक ईथर काय पण दिगंतरांत पदार्थमात्राची तंतोतंत स्थिति आणि तंतोतत गति यांचा समवाय सर्वथैव अदृश्यकोटींतील आहे असा हाइसेनवर्गचा शोध आहे व त्यायोगें भौतिकशास्त्रांत कायमची संदिग्धता उत्पन्न झाली आहे. मग भौतिकशास्त्रांत ' ईथर ' म्हणून जें द्रव्य मानलें जातें तें कसें असतें ? तर प्रो. मॅक्सवेल्च्या समीकरणाप्रमाणें चालणारें विद्युच्चुंबनीय स्वरूपाचें होय. म्हणून ईथर-मध्यें संचार करणारे विद्युत्परमाणु हे जरी साक्षात् शास्त्राच्या अवलोकनांत येत नसले तरी त्या योगें त्यांना शास्त्रानें जीं कांहीं मूल्यें दिलीं आहेत त्या मूल्यांना धक्का बसतो असें नाहीं. वास्तविकरीत्या भौतिक-शास्त्रांत कांहीं अदृश्य असतां कामा नये. परंतु तें वर दर्शविल्याप्रमाणें पुष्कळ ठिकाणीं आढळून येतें. आतां अपवादात्मक रीत्या कित्येक

ठिकाणीं तें अदृश्य इतकें गुरफटून गेलेलें असतें कीं त्याच्या सत्य स्वरूपाचें दर्शक कसलें हि विधान त्याच्या सांकेतिक मूल्यापासून सर्वथा अलिप्त राहतें. अर्थात् यावरून असें निष्पन्न होतें कीं भौतिकशास्त्रांत जर कांहीं कोठें अदृष्ट आलें तर तें तेथून एकतर पूर्णपणें निर्मूल केलें पाहिजे म्हणजे कायमचें काढून टाकलें पाहिजे, किंवा त्याचा दृष्ट ज्ञानाला कांहीं उपसर्ग पोंचणार नाहीं अशा रीतीनें त्याला खची केलें पाहिजे म्हणजे निःशक्त करून ठेवलें पाहिजे. उदाहरणार्थ, युक्लिड्चे बिंदु आणि रेषा हे पदार्थ घ्या. त्यांच्या त्यानें ज्या व्याख्या दिल्या आहेत त्यांवरून ते शुद्ध खची केलेले अदृश्य पदार्थ दर्शविण्यांत आले आहेत.

इ. स. १९२५ मध्यें डॉ. हाइसेन्बर्गनें आपण खरोखर परमाणूंच्या आंत काय पाहतो असा प्रश्न उपस्थित केला व त्याचा परिणाम नवीन विभजनात्मक संख्येंतील अंकचिन्हांकित मापनाचें गणनयंत्र (Quantum Mechanics) उदयास आलें. वास्तविकरीत्या परमाणूंच्या सारखेपणामुळें त्यांचें गणन अशक्यप्राय आहे. शिवाय त्यांचें सत्यस्वरूप लक्षांत येण्यासारखें नाहीं. त्यांतून जें काय दिसतें तो त्यांतील शुद्ध विद्युत्संचार (Electric Charge) होय. आतां अशा प्रकृतिपरमाणूंतील विद्युतसंचाराचें स्वरूप यद्यपि विल्सन् प्रयोगशाळेंत नाना युक्तिप्रयुक्तीनें दृष्टिपथांत आणलें असलें तत्रापि तेथें हि त्यांचें गणन शक्य होत नाहीं. कारण प्रथमतः या प्रयोगशाळेंत असे विद्युत्कण किती सामावतात हें पाहिलें तर विश्वांत जर त्यांची संख्या $१०^{७९}$ कल्पिली तर येथें ते फार तर $१०^{१०}$ पर्यंत भरतात इतकें च. आणि अशा सहस्र परार्धांच्या संख्येंत त्यांपैकीं साक्षात् किती मोजतां येतात तर जेमतेम १० किंवा १२ होत! याचें कारण त्यांच्या विलक्षण सारखेपणामुळें त्यांतून मोजला गेला कोण आणि मोजावयाचा राहिला

कोण याचें कांहीं च निदान करतां येत नाहीं. मग अशा स्थितींत त्यांची गणना कशी करावयाची? तर अगणनीयाला गणनेंत आणण्याचें वरील सारखें एखादें यंत्र उभारून होय. अर्थात् हें गणन वर वर पाहतां जरी केवळ आनुमानिक दिसलें तरी तें च काय तें आतांपर्यंत शास्त्राला एक साधन उपलब्ध झालें आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. अशा सांख्यिक गणनमार्गात शास्त्रानें ४ ही संख्या मूलांकाचे जागीं ठेवून त्यांतून प्रथम ९६ ही संख्या जी पदार्थांच्या साध्या घटनेंत काढून दाखविली आहे ती अशीः—$२×३×२^{४}$. यावरून पुढें द्वित्त घटनेंत ती $२×१०×२^{१६}$ अशी निवते. आतां ४ ही संख्या आइन्स्टाईनच्या चतुर्मात्रात्मक (Four Dimentional) दिक्कालांच्या समवायाला बरोबर मिळून जात आहे हें उघड आहे. तथापि ती तरी तेथें सरळपणानें येते असें नाहीं तर पुढीलप्रमाणें थोडी वळणावळणानें येते—

$$\frac{४×३}{१×२}-१-१=४$$

यांत आरंभीं व अंतीं एक च ४ हा अंक दिसून येणारा आहे. या गतियुक्त जगतांत पदार्थमात्र जसा जगद्वान् आहे तसा च द्रव्यवान् आहे; आणि हें द्रव्य संख्यात्मक (Quantum) मापनांत १, २ आणि ४ अशा तीन अंकांत येणारें आहे असा त्या शास्त्राचा सिद्धान्त आहे. हे तीन अंक मूळ साधें एकत्व (Simple), दोन एकांचें मिळून द्वित्व (Double) आणि दोन द्वित्वांचें चतुष्कत्व (Quadruple) अशा रीतीनें सिद्ध होतात, आणि ते केवळ पदार्थांची वस्तुमत्ता (Entities), त्यांतील सापेक्षता (Relativity) आणि त्यांची परिमितता (Measurments) यांना धरून अनुक्रमें चालतात. या पलीकडे पदार्थांच्या भौतिक ज्ञानाचें सांख्यिक रूप अजमावण्यास अधिक ८, १२ इत्यादि अंकांची गरज लागत नाहीं.

या तीन अंकांपैकीं १ ही कोटी संख्येंत आहे आणि संख्येच्या पलीकडे हि आहे. जें संख्येच्या पलीकडे आहे तें शुद्ध 'एकमेवाद्वितीयं' होय. तें निरक्षेप आहे, निर्द्वंद्व आहे. त्याच्या अद्वितीय स्वरूपांत त्याचें गणन नाहीं. कारण त्याला आकार नाहीं, विकार नाहीं; गुण नाहीं, क्रिया नाहीं; रंग नाहीं, रूप नाहीं; लांबी नाहीं, रुंदी नाहीं; उंची नाहीं, खोली नाहीं; स्थूलता नाहीं, सूक्ष्मता नाहीं; जडता नाहीं आणि लघुता हि नाहीं. तें अक्षरशः सदसतांच्या म्हणजे आहे-नाहींच्या पलीकडे आहे; म्हणून द्वंद्वांतील दोन दोन कोटींच्या पलीकडे आहे; म्हणून सापेक्षतेच्या पलीकडे आहे; म्हणून अंकांतील मोजमापांच्या पलीकडे आहे. तें केवळ अगणनीय आहे असें नाहीं तर गणनेच्या पार आहे, असंख्येय नाहीं तर संख्यातीत आहे, अनंत नाहीं तर पूर्ण आहे. असें गणनेच्या पलीकडचें अद्वितीय एक सोडून दिलें म्हणजे खरें गणन दोन सद्वितीय एकांपासून चालतें व तेथें च सांख्यशास्त्राची सुरवात होते. या दोन सद्वितीय एकांच्या समवायाला द्वंद्व म्हणतात व त्यांतील प्रत्येकाची केवळ रास (Mass) १ या अंकानें निर्देशिली जाते. बाकी त्याचें गुणकर्म काय, रंगरूप काय, किंवा लांबीरुंदी काय यांचें मापन त्या दोहोंतील सापेक्षभावानें घडून येतें. म्हणून खरें गणन द्वंद्वांतील दोन सद्वितीय कोटींतील सापेक्षतेनें सिद्ध होतें असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. येथें ही द्वंद्वांतील सापेक्षता केवळ पुढील मापनाला प्रमाणभूत (Standard) होते. अर्थात् पदार्थांचें पुढील सर्व द्रव्यात्मक मापन दोन द्वंद्वांत चालतें. एक द्वंद्व प्रमेयरूप व दुसरें प्रमाणरूप. या दोहोंच्या तौलनिक संयोगांत च कोणत्या हि पदार्थाची प्रभा सिद्ध होते; मग तो पदार्थ द्रव्यरूप असो, गुणरूप असो वा कर्मरूप असो. म्हणून च संख्येंतील अंकचिन्हांकित (Quantum) मापनपद्धतींत ४ (Quadruple = चतुष्क) ही

संख्या मूलांकाच्या ठिकाणीं मानण्यांत आली आहे. येथें आमचे प्राचीन व्याकरणशास्त्रकार ' द्वंद्व ' या शब्दाची व्युत्पत्ति कशी देतात तीं लक्षांत घेण्यासारखी आहे. ते त्या शब्दाची सिद्धि एका सहाभिव्यक्त 'द्वौ'ला धरून करीत नाहींत तर ' द्वौ द्वौ सहाभिव्यक्तौ ' या प्रकारें दोन द्वंद्वांतील चार कोटींना धरून करतात तें यावरून किती सयुक्तिक आणि सप्रमाण आहे हें तेव्हां च निदर्शनास येतें. सांख्यिक (Quantum) गणिताच्या मापनपद्धतीला सांख्यतत्त्वज्ञानाचा आश्रय केल्याखेरीज गत्यंतर नाहीं आणि तसें च सापेक्षते (Relativity)च्या पद्धतीला हि नाहीं. अशा सांख्यतत्त्वज्ञानांत प्रकृति-पुरुष हें मूल द्वंद्व आहे. अर्थात हें द्वंद्व कोणत्या हि पदार्थाच्या मापनाला मूळ प्रमाणभूत घेतलें कीं त्या प्रमाणानें त्यांतून दुसऱ्या अनेक द्वंद्वांचा विचार होतो आणि त्यांचें मापन घडतें. कारण प्रकृति विरुद्ध पुरुष म्हटलें कीं एक विरुद्ध अनेक, सगुण विरुद्ध निर्गुण, चल विरुद्ध अचल, अव्यक्त विरुद्ध व्यक्त इत्यादि अनेक द्वंद्वांचा पसारा पुढें येतो, व त्यांच्या मापनांत संख्येची अपरंपार वृद्धि होते.

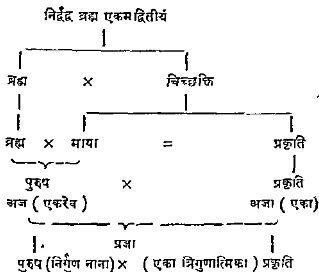
अशा सांख्यशास्त्राशीं वेदान्तशास्त्राचा मेळ घालून विचार केला तर सांख्यांच्या द्वंद्वावरून वेदान्ताच्या द्वंद्वाचा चांगला उलगडा होतो. सांख्य द्वंद्वांत पुरुष आणि प्रकृति या दोन कोटचा आहेत तर वेदान्त द्वंद्वांत ब्रह्म आणि माया या कोटचा आहेत. दोहोंत फरक इतका च कीं सांख्यांतील कोटचा अलग आणि स्वतंत्र आहेत तर वेदान्तांतील एकांत एक मिळून गेलेल्या आहेत. अर्थात् वेदान्तांत ब्रह्म × माया = १×१ असें गुणाकारानें एकत्व आहे व तें अविभक्त आहे तावत्कालपर्यंत अद्वैत आहे; तर सांख्यांत पुरुष+प्रकृति = १+१ असें बेरजेनें दोनत्व आहे व तें विभक्तपणांत द्वैतरूप पावणारें आहे. असें हें सांख्य आणि वेदान्त यांचें द्वैताद्वैताचें हें एक द्वंद्व च आहे

आणि त्या दोहोंत मिळून आधिभौतिक (Physical) आणि आध्यात्मिक (Metaphysical) यांची उत्तम सांगड बसून जात आहे. सांख्यांतील पुरुष निर्गुण असले तरी नाना आहेत व प्रकृति एक असली तरी तीन गुणांनीं युक्त आहे व त्या दोन्ही कोटी विभजनात्मक सापेक्षतावादाच्या दृष्टीनें परस्परांवर क्रियाप्रतिक्रिया (Interaction) घडवून आणणाऱ्या आहेत. उलट वेदान्तांतील ब्रह्म हें केवळ एकमेव निर्गुण निराकार पुरुषोत्तमस्वरूप आहे व त्याच्या अन्तर्भागीं त्याच्या पोटांत मायेला आश्रयस्थान आहे. म्हणून वेदान्तांतील ब्रह्ममायेचें द्वंद्व पूर्णपणें अव्यक्त आहे, म्हणजे त्यांत ब्रह्म अव्यक्त आणि माया हि अव्यक्त आहे; तर सांख्यांतील पुरुषप्रकृतीचें द्वंद्व व्यक्ताव्यक्त आहे, कारण त्यांत प्रकृति अव्यक्त आहे म्हणून पुरुष व्यक्त आहेत. अशा सांख्यांतील दोन परस्पर विरुद्ध कोटी धारण करणाऱ्या व्यक्ताव्यक्त द्वंद्वाच्या मापनगजानें वेदान्तांतील शुद्ध अव्यक्त द्वंद्वाचें मोजमाप केलें तर त्या दोहोंत मिळून सांख्यिक (Quantum) गणितपद्धतीनें १,२, ३ आणि ४ अशा ओळीनें संख्या बाहेर पडतात आणि प्रतीत होतात. त्यांमध्यें १ ही आरंभींची संख्या द्विप्रकारात्मक असते,—(१) अद्वितीय एक. ही कोटी संख्येच्या बाहेर निरपेक्ष आहे. ती १×१=१ अशा स्वरूपाचें ब्रह्ममायेचें कोडबोळें दर्शविते. आणि (२) सद्वितीय एक. ही कोटी संख्येच्या आरंभीं येते. तींत तिच्या पलीकडची दुसरी कोटी बेरजेनें मिळविली म्हणजे २ ही संख्या सिद्ध होते. जसें,—१ + १ = २. हें च सांख्य प्रक्रियेंतील प्रकृतिपुरुषांचें द्वंद्व होय. अशा दोनांत जी प्रकृतिनामक कोटी असते ती मागील ब्रह्ममायेच्या द्वंद्वांतील मायेचें च क्रियारूप होय. माया आणि प्रकृति मिळून जी त्या आदिब्रह्माची चिच्छक्ति त्या शक्तीचें गुणरूप ती माया व क्रियारूप ती प्रकृति म्हटली म्हणजे त्या द्वंद्वरूप शक्तीनें,युक्त

असें तें ब्रह्म साहजिक च निर्द्वंद्व ठरतें. अर्थात् त्या ब्रह्माला 'एकोऽहं-बहुस्यांप्रजायेय' या न्यायानें एकत्वांतून अनेकत्वांत येण्याची कामना झाली कीं तें या द्वंद्वांत उतरतें व मायेच्या आश्रयानें प्रकृतीचे ठायीं अधिष्ठित होऊन 'प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया' या भगवदुक्तीप्रमाणें आपला आपण संभव करून घेतें. म्हणजे येथें प्रकृति जायारूप पावून त्या परमपुरुषाला आपल्या पोटीं त्याच्या मूळच्या निर्गुण रूपांत च पुनः पुनः नानात्वानें जन्मास आणते. म्हणून च वेदांनीं पतीला पोटीं पुत्ररूपानें जन्म देणाऱ्या स्त्रीला 'जाया' ही संज्ञा दिली आहे. म्हटलें आहे— 'जायायास्तद्धि जायात्वं यदस्यां जायते पुनः।' या प्रकारें अव्यक्त ब्रह्म हें मूळ निर्द्वंद्व एक आहे. त्या निर्द्वंद्वांत मायेचा आविर्भाव झाला कीं तें च पहिलें द्वंद्व उमटतें. व त्या द्वंद्वापासून पुढील प्रजेचा, जगताचा आणि संख्येचा पसारा व्यक्तत्वांत येतो. ही च प्रकृति. मूळारंभीं ही प्रकृति त्रिगुणसाम्यानें अव्यक्त असते. पण पुरुषापेक्षेनें गुणसाम्य ढळलें कीं लागली च ती प्रकट होते. अशा प्रकृतिचा कालांतरानें मायेंत लय झाला कीं हा सर्व जगाचा पसारा तिरोभूत होतो. व जेव्हां त्याला पुनरपि स्फुटता येते तेव्हां तो मागील कर्मांचा गाडा पुनः जसाचा तसा चालू लागतो. आविर्भाव व तिरोभाव हें द्वंद्व च आहे. आणि या द्वंद्वावर जगताचें चक्र चालू होणें वा बंद पडणें अवलंबून आहे. ज्याप्रमाणें सूर्याच्या प्रकृत्यनुसार उजेड आणि अंधार किंवा दिवस आणि रात्र हीं द्वंद्वें उदय पावतात, किंवा या द्वंद्वांच्या अनुसार सूर्याची प्रकृति उजेडांत येते, त्या च प्रमाणें ब्रह्माच्या मायारूप प्रकृत्यनुसार जगताचें 'प्रभव-प्रलय' हें द्वंद्व प्रकटला पावतें किंवा जगताच्या प्रभवप्रलयद्वंद्वावर ब्रह्माच्या प्रकृतिरूप मायेचा परिस्फोट होतो. हें तत्त्व जसें वल्लभाचार्यांना पूर्णपणें समजलें तसें शंकराचार्यांना उमगलें नसल्याकारणानें

तें विवर्ताचा आश्रय करतात. तथापि हा विवर्त हि सांख्यपद्धतीचा उत्क्रांतिस्वरूपाचा नसतो तर त्यांचा स्वतःचा स्वकपोलकल्पित असतो. त्या कारणानें विवर्त दोन प्रकारचा झाला आहे—(१) अनध्यस्त, आणि (२) अध्यस्त. सांख्यांचा विवर्त अनध्यस्त आहे. अशा विवर्तांत दुधाचें दहीं, दह्याचें लोणी, लोण्याचें तूप असें गुणविवर्धन असतें व पुनः मागें उलट तुपाचें लोणी नसलें तरी सर्वांचा शेवटीं परिणाम एका च रक्षेंत होतो. शंकराचार्यांच्या अध्यस्त विवर्तांत हें असलें कांहीं दूध, दहीं, लोणी, तूप नाहीं तर मृगजल, सर्परज्जु, मिथ्याभास, अविद्या आहे. ही च शांकरी माया होय. अशा मायेनें अन्वित जें ब्रह्म तें गीतेप्रमाणें 'निर्द्वंद्व' नाहीं तर निरपेक्ष 'अद्वैत' आहे. अर्थात् हें अद्वैत शुद्ध नाहीं तर अशुद्ध आहे. म्हणून च त्याला विरोध करण्याकरितां वल्लभाचार्यांनीं निराळें शुद्धाद्वैत काढलें आणि त्यांतून आविर्भाव व तिरोभाव हें द्वंद्व घेऊन त्यावर जगताचा सयुक्तिक पसारा मांडला. अर्थात् हें वाल्लभी शुद्धाद्वैत म्हणजे गीतेचें शुद्ध निर्द्वंद्व होय. येथें वल्लभाचार्यांनीं शंकराचार्यांचा 'अद्वैत' हा शब्द कायम ठेवला. कारण त्यांना त्यांच्या विशिष्ट अद्वैताचें खंडन करावयाचें होतें. हें खंडन त्यांनीं मध्वाचार्यांप्रमाणें दुसरें द्वैताचें एकांगी टोंक घेऊन केलें नाहीं तर गीतेच्या द्वंद्वभूमीवरून निर्द्वंद्वाचें एकत्व राखून केलें यांत च त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचें माहात्म्य आहे.

आतां या १, २ आणि ४ संख्यांच्या मध्यंतरीं ३ ही संख्या येते. तिची उपपत्ति वरील दोन द्वंद्वें पुढीलप्रमाणें एकत्र मिळवून दाखविली म्हणजे तेव्हां च लागणार आहे :—



येथें मूळ एकमेवाद्वितीयं निर्द्वंद्व ब्रह्म हा च 'अव्यक्तमूर्ति' परमपुरुष होय. त्याच्या चिच्छक्तींतून उत्पन्न होणारी माया म्हणजे गुणशक्ति ही प्रकृतिरूप पावली म्हणजे क्रियाशक्तित्वांत गेली व त्याशीं संगत झाली कीं तें च पहिलें अजाजांचें जायापतींचें जोडपें सिद्ध होतें. त्यांच्यापासून पुढें प्रजारूपानें जन्म पावणारा जो नाना निर्गुण पुरुपांचा गट तो च सांख्यद्वंद्वांतील एक पुरुषराशि होय. या प्रकारें मूळ पतिरूप परमपुरुष ही एक रास, जायारूप प्रकृति ही दुसरी रास, व प्रजारूप नाना पुरुषांचा गट ही तिसरी रास मिळून या तीन राशींत दोन द्वंद्वें प्रतीत होतात,—(१) मूळ अज × अजा, व (२) पुरुष × प्रकृति. पहिलें द्वंद्व मूळच्या दांपत्याचें आहे. त्यांत सांख्यिक विरोध नाहीं. कारण अज हा एक आणि अजा हि एक च आहे. दुसरें द्वंद्व त्या दांपत्यापासून सिद्ध होणाऱ्या प्रजेंत उद्भव पावणारें आहे. त्यांत संख्यात्मक (Quantitative) आणि गुणात्मक (Qualitative) असे दुहेरी विरोध आहेत. म्हणून हें सांख्यवैशेपिकांतील द्वंद्व होय.

त्यांत पुरुष हा गुणरहित पण नाना व प्रकृति ही गुणयुता पण एका असा भेद आहे. या दोन द्वंद्वांची गुणाकारानें काय किंवा बेरजेनें काय संख्या एक च ४ ही आहे. अशा ४ या संख्येला राशींच्या २ अंकानें गुणून व त्या गुणाकाराला परमपुरुषाचा अंक १ व अजाजांच्या दांपत्याचे अंक २ यांच्या गुणाकारानें भागिलें व त्यांतून पुरुषपतीचा अंक १ व प्रकृतिजायेचा अंक १ असे निरनिराळे वजा केले म्हणजे बाकी जो ४ हा अंक उरतो तो जगतांतील पहिल्या प्रजारूप घटकाचा मूलांक ठरतो. हा च मूलांक वर सांख्यिक गणनपद्धतीच्या समीकरणांत निघालेला व दिक्कालाच्या चतुर्मात्रात्मक द्वांद्विक पद्धतीच्या ४ या अंकाशीं तंतोतंत जमत असलेला दिसून येणार आहे. या दोहोंचें मिळून एकत्र समीकरण येणेंप्रमाणें मांडतां येईल :—

$$\frac{(\overset{१}{\text{अज}}\underset{२}{+}\overset{२}{\text{अजा}})\ (\overset{१}{\text{पुरुष}}+\underset{२}{\overset{१}{\text{प्रकृति}}}) \times (\overset{१}{\text{पति}}+\underset{२}{\overset{१}{\text{जाया}}}+\overset{१}{\text{प्रजा}})}{\underset{१}{\text{परमपुरुष}} \times (\overset{१}{\text{पुरुष}} \underset{२}{+} \overset{१}{\text{प्रकृति}})} - \overset{१}{\text{पुरुषपति}} - \overset{१}{\text{जायाप्रकृति}}$$

= ४ (प्रजेचा चतुर्मात्रात्मक घटक)

भौतिकशास्त्रामध्यें निसर्गाची सप्त नित्यमापकें (Seven Constants of Nature) मानण्यांत येतात. त्यांत तीन शुद्ध मनःकल्पित (Arbitrary) आहेत व बाकी चार प्रयोगदृष्ट (Experimental) आहेत. लांबी मोजण्याचें मापक इंच, काळ मोजण्याचें मापक सेकंद, व भार मोजण्याचें मापक ग्राम हीं तीन सांकेतिक आहेत. तर बाकी प्रकाशगतिविद्युच्चुंबकादि मोजण्याचीं मापें प्रयोगसिद्ध आहेत. हीं सर्व सात हि मापें ४ या संख्येवर उभारलीं गेलीं आहेत. म्हणजे त्यांच्या सांख्यिक गणनेंत बीजस्थानीं ४ हा अंक आहे. या

सर्व नैसर्गिक नित्यांत सर्वांत जास्त संख्या विश्वांतील भौतिक (Cosmical) द्रव्यपरमाणूंची आहे. व ती शुद्ध आत्मनिष्ठ (Subjective) आहे. तिला बाहेर कांहीं आधार नाहीं. सर् आर्थर् एडिंग्टन् म्हणतो ही भूतद्रव्याच्या वैश्विक परमाणूंची संख्या (Cosmical Number) म्हणजे बाहेरच्या जगताच्या खुंटीवर ठेवलेली आत्म्याची खोळ होय. असा त्या दोहोंत अत्यंत निकट सापेक्षभाव आहे. या संख्येचें परिगणन त्यानें आपल्या 'भौतिकशास्त्राचें तत्त्वज्ञान' (The Philosophy of Physical Science, 1939) नामक एका नुकत्या च प्रसिद्ध केलेल्या ग्रंथांत एका अध्यायाच्या आरंभीं दिलें आहे व पुढें त्या संपूर्ण अध्यायांत त्याची सोपपत्तिक मीमांसा केली आहे (Ch. XI The Physical Universe = अध्याय ११, भौतिक विश्व). तो म्हणतो, विश्वांतील विद्युत्परमाणु धन वा ऋण अक्षरशः गणनेच्या पलीकडे आहेत. कारण एक तर ते समस्वरूपी आहेत हें खरें च, पण त्यांतील संचारी स्वरूपाचा प्रकृतिविद्युत्कण हा केव्हां च एका जागीं एका वलयांत स्थिर रहात नाहीं तर सारखा बदलत असतो. अर्थात् त्याबद्दल सांख्यिक गणितांत कायमचा संदेह रहात असला तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. म्हणून जरी शास्त्रज्ञांनीं उज्जवायूच्या एका ग्राम-भारांत अशा प्रकृतिकणांची संख्या ६×१०^{२३} सांगितली असली तरी ती तेथें नेमकी तितकी च भरेल असें नाहीं. कारण त्यांना ती कधीं च अंकशः मोजतां येणें शक्य नाहीं. मग अशा स्थितींत विभजनात्मक सांख्यिक गणितानें जी एक विशिष्ट मोजमापनाची पद्धति स्वीकारली आहे तिचें निमूटपणें अवलंबन केल्याखेरीज गत्यंतर नाहीं. ती पद्धति जुन्या पायथॅगोरियन् पद्धतीपासून स्वरूपतः भिन्न आहे हें निराळें सांगा वयास नको च. कारण पायथॅगोरियन् पद्धति ही अपूर्णांकांत चालते व अपूर्णांकांत परिसमाप्त होते; पण सांख्यिक पद्धति ही सर्वथैव पूर्णांकांत

व्यवहार करते. आतां अंकगणितशास्त्र हें भूमितिशास्त्र किंवा जलगतिशास्त्र (Hydro-dynamics) यांच्या प्रमाणें च शुद्ध सांख्यशास्त्राचा एक भाग आहे. अर्थात् त्यांतील व्याख्या काय किंवा प्रमेयें (Axioms) काय हीं स्वतःसिद्ध असल्याकारणानें त्यांचा बाहेरच्या भौतिक जगाशीं कांहीं संबंध नाहीं. तथापि शास्त्राच्या व्यावहारिक प्रयोगप्रक्रियेंत भौतिक पदार्थांचें परिगणन करतांना काय, किंवा विश्वाच्या पसाऱ्याचें परिमाण ठरवितांना काय, अथवा रसात्मक द्रव्याचें गतिचलन पाहतांना काय त्या सर्वांचे मूल सांकेतिक अर्थ सहज समजण्या सारखे आहेत. भौतिकशास्त्राच्या अनुषंगानें या सर्वांचा समन्वय करण्यांत त्यांचा फार चांगला उपयोग होतो. आणि म्हणून च जसा सापेक्षता (Relativity) वादानें भूमितिशास्त्र आणि यंत्ररचनाशास्त्र (Mechanics) यांचा उत्तम समन्वय केला जातो तसा च सांख्यिकता (Quantum) वादानें अधिक निर्धारपूर्वक अंकगणितशास्त्र (Arithmetic) आणि वीचिरचनाशास्त्र (Wave mechanics) यांचा समन्वय करण्यांत येतो. सांख्यिक पद्धति (Quantum theory) ही पदार्थांची लांबी मोजण्यास शुद्ध अंकांचा उपयोग करते व ते अंक वर सांगितल्याप्रमाणें पूर्णांक असतात, कधीं हि अपूर्णांक नसतात. म्हणजे त्या पद्धतीनें पदार्थांचें दिक्कालांत मूलांकानें मापन ४ या अंकांत येईल, ३॥। मध्यें येणार नाहीं. अशा सांख्यिक गणिताचा आश्रय केल्याखेरीज सापेक्षतावादाला पदार्थमात्राचें अंकामध्यें ज्ञान होऊं शकणार नाहीं हें निर्विवाद आहे. आतां सांख्यिक विभजनवादानें गणितशास्त्राचा यंत्रशास्त्राशीं मेळ घालतांना जें विशिष्ट चिन्ह योजिलें आहे तें क' हें होय. या चिन्हानें ज्या ᴨ क' (Sin ᴨ k')=० हें समीकरण यथास्थित बसतें आणि त्याचीं निजमूल्यें (Eigenvalues) संपूर्ण धनऋणात्मक पूर्णांक असतात. अर्थात् येथें २ या अंकांतून

एकदम ४ या अंकांत उडी असते. म्हणजे येथें एका त्रयाच्या अवस्थेंतून पुढील चतुर्याची अवस्था दर्शविण्यांत येते. तथापि हें समीकरण अगदीं बरोबर आहे असें नाहीं तर सरासरीनें बरोबर आहे. कारण यांत केवळ परमाणूंची संख्या च नाहीं तर संपूर्ण पारमाणुत्व (Atomicity) येतें म्हणजे यांत परमाणूंच्या संख्येबरोबर विसर्जित किरणांतील भाकण (Photon) व कौनिक भ्रमणवृत्ति (Angular momentum) यांचा हि योग्य समावेश होतो.

या प्रकारें सांख्यिक गणनपद्धति (Quantum theory) ही अंकगणितशास्त्राला आपल्या पोटांत घेतांना थोडी आपल्या पलीकडे वर जाते. कारण कोठें हि संपूर्ण पूर्णांक घ्यावयाचें म्हटलें म्हणजे या पद्धतीप्रमाणें ज्या ग क′ = ० हें समीकरण बरोबर उतरलें पाहिजे हें उघड आहे. परंतु तें जरी सर्वत्र प्रचारांत दृष्टोत्पत्तीस येत असलें तरी वर सांगितल्याप्रमाणें केव्हां हि तंतोतंत उतरत नाहीं तर सरासरीनें बरोबर येतें. अर्थात् आपणास जर तें अगदीं तंतोतंत बरोबर करावयाचें असलें तर क′ चिन्हांकित जी पूर्णांकाची श्रेणी ती किंचित् वर चढवावी लागेल व त्याकरितां तिच्या पलीकडे दुसरा एखादा अंक अंतिमस्थानीं मानावा लागेल. असा अंक न (N) म्हटला तर तो शेवटचा पूर्णांक होय. येथें च सांख्यिक अंकगणित आणि पाय्थॅगोरियन अंकगणित यांतील भेद प्रतीत होतो. सांख्यिक अंकगणितांत आनन्त्य (Infinity) नाहीं. तेथें सर्व अंक एका अत्युच्च पूर्णांकांत परिसमाप्त होतात. अर्थात् तेथें कोणत्या हि प्रणालींतील परमाणुसंख्या त्या न च्या पलीकडे केव्हां हि जाऊं शकत नाहीं. आतां जसा सापेक्षतावादांत प्रकाशाचा वेग हा वेगाच्या अनंतत्वाचें स्थान घेतो तसा च सांख्यिकवादांत हा विश्वंभर न अंकगणितांतील अनंतत्वाचें स्थान धरून बसतो असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. मग येथें प्रश्न असा उत्पन्न

होतो कीं हा न आला कोठून व कसा ? तर हा केवळ मानवाच्या बुद्धीनें कल्पिलेला आहे व त्यांत त्याची सृष्टिकर्त्या परमेश्वरावर मात आहे यांत कांहीं संशय नाहीं. तथापि संख्येला आनंत्य नाहीं. ती सदा अवच्छिन्न राहणारी आहे. त्या च कारणानें तिला पूर्णत्व हि नाहीं. संख्यातत्त्व आणि अनंतत्व जशीं परस्परविरुद्ध आहेत तशीं च संख्यातत्त्व आणि पूर्णत्व हीं हि विरुद्ध आहेत. मग ती संख्या अर्वाचीन प्लांकियन पद्धतीनें आलेली असो वा प्राचीन पायथॅगोरियन् पद्धतीनें निघालेली असो. ती सदा पूर्णाच्या पोटांत राहणार, केव्हां हि पूर्णाच्या पदवीला जाऊन पोंचणार नाहीं. हा च त्या संख्यातीत परमेश्वराचा मानवावर विजय आहे.

या विश्वंभर न अंकाचें तात्त्विक परिगणन करतांना जी मोजमापें घ्यावीं लागतात तीं मागें सांगितल्याप्रमाणें दोन द्वंद्वांतील चार कोटींना धरून असल्याकारणानें त्याचें भावदर्शक चिन्ह एका चतुष्कांत दर्शविण्यांत येतें. या वरून हा पराकोटीचा अंक निरनिराळ्या स्वतंत्र समचतुष्क वीचिक्रियांच्या साकल्यैंकरून मिळवणीनें सिद्ध व्हावा हें युक्त च आहे. ही बेरीज शास्त्रानें $२\times१३६\times२^{२५६}$ अशी काढून दाखविली आहे. ही संख्या अखिल विश्वांतील संपूर्ण धनऋणात्मक विद्युत्परमाणूंची आहे. अर्थात् तींत धनविद्युत्कण १३६×२^{२५६} आहेत आणि तितकें च ऋणविद्युत्कण आहेत. या संख्येंतील १३६ हा आंकडा सृष्टींतील सांघिक वस्त्वाकाराच्या चतुर्मात्रात्मक भावचिन्हाचा (Quadruple Existence Symbol) द्योतक आहे, आणि म्हणून तो निसर्गाच्या संख्यांकित नित्यांत सदैव प्रतीत होणारा आहे. हें वस्तुमात्राचें सांघिक कार्यरूप (Group Structure) १३६ मूलतत्त्वांच्या परस्पर संघर्षणात्मक संबंधांत घडून येतें, आणि म्हणून च शास्त्राला त्या तितक्या निरनिराळ्या १३६ घनीभूत अवस्था मानणें भाग पडतें.

अशा घनीभूत एकेका अवस्थेचें संख्यात्मक दर्शक चिन्ह जें कं त्यांतील अंकांच्या गणितांत अत्युच्च पूर्णांक $२^{२५६}$ हा येतो. अर्थात् $१३६×२^{२५६}$ ही संख्या एका धन अर्धकाची तयार होते आणि तींत तितकी च ऋणार्धकाची संख्या मिळविली म्हणजे बरोबर वर निर्दिष्ट केलेला अंक सिद्ध होतो. हा अंक मूळ ४ या मूलांकाला धरून निघतो. अशा मूलांकापासून पहिली साधी एकेरी संख्या मागें दर्शविल्याप्रमाणें $२×३×२^{४} = ९६$ येते. त्यापुढें द्वित्त संख्या $२×१०×२^{१६}$ निघते. व शेवटीं अंतिमस्थानीं ती $२ × १३६ × २^{२५६}$ अशी तयार होते. या रीतीनें अखिल ब्रह्मांडांतील परमाणुपरिगणनेंत ९६ पासून $३ × १४५ × १०^{७२}$ येथपर्यंत संख्या काढतां येते. आतां एवंविधप्रकारें असा हा विश्वंभर न शास्त्राला जरी किती कसोशीनें काढतां आला तरी तो शुद्ध मनःकल्पित आहे हें केव्हां हि विसरतां कामा नये. तथापि तो शेंकडा १ च काय पण पंचशतांत जरी १ अंशानें उतरत असला तरी शास्त्राला त्याची फार मोठी किंमत आहे. कारण असा कांहीं तरी अंक अगोदर निश्चित केल्यावांचून शास्त्राला ऋणविद्युत आणि धन-विद्युत यांतील विद्युच्छक्ति आणि गुरुत्वाकर्षणशक्ति यांचें गुणोत्तर (Ratio) ठरवितां येणें शक्य नाहीं. इतकें च नाहीं तर या खगोलांत जे तेजोमेघ प्रत्यही दूर दूर सरत आहेत व विश्वांतील दिगंतर वाढवीत आहेत त्यांच्या गतीचा वेग हि समजणें त्यावांचून अशक्य आहे. अशा या परमांकांतील धनविद्युत्कणांची अर्धी संख्या एडिंगूटन्नें जी विस्तार-पूर्वक दिली आहे ती येणेंप्रमाणें:—१५,७४७,७२४,१३६,२७५, ००२,५७७,६०५,६५३,९६१,१८१,५५५,४६८,०४४,७१७, ९१४,५२७,११६,७०९,३६६,२३१,४२५,०७६,१८५,६३१, ०३१,२९६.

नुकते च खानदेशांत होऊन गेलेले अंध साधु गुलाबराव महा-

राज यांची धारणाशक्ति कांहीं विशेष होती. त्यांनीं अर्वाचीन भौतिकशास्त्राचा प्राचीन न्यायवैशेपिकांशीं तुलना करून जो विचार केला आहे व त्यांतून कांहीं प्रमेयें काढलीं आहेत तीं लक्षांत घेण्यासारखीं आहेत. सर् आर्थर् एडिंग्टन् म्हणतो भौतिकशास्त्राच्या सर्व उपपत्त्या 'एपिस्टेमॉलजी 'च्या म्हणजे प्रमाणशास्त्राच्या कसाला उतरल्या पाहिजेत, तर च त्या बरोबर ठरतील, नाहीं तर नाहीं. गुलाबराव महाराज म्हणतात वैशेपिकशास्त्र हें प्रत्यक्ष आणि अनुमान येवढीं दोन च प्रमाणें मानीत असल्याकारणानें सर्व भौतिकशास्त्र त्या शास्त्राच्या सिद्धान्तानुसार तयार झालें तर च तें बरोबर ठरेल, नाहींतर अप्रमाण होईल. याला त्यांनीं भौतिकशास्त्रांतील प्रकाशतत्त्व घेऊन त्याचें उदाहरण दिलें आहे. प्रकाशाचा उष्णस्पर्श हा त्वङ्मात्रग्राह्य आणि रूपगुण हा चक्षुर्ग्राह्य आहे. वैशेपिक, न्याय आणि वेदान्त यांच्या मताप्रमाणें रूप हा तेजाचा गुण आहे. पुनः तें सांख्यमताप्रमाणें तन्मात्रात्मक असल्याकारणानें द्रव्यरूप आहे. कारण सांख्यांच्या तन्मात्रा वैशेपिकांच्या नवद्रव्यांत समाविष्ट होतात. अर्थात् वैशेपिकन्यायानें रूप हें परमाणुरूप आहे. अर्वाचीन भौतिकशास्त्र प्रकाश हा रूपसमुच्चय आहे असें म्हणतें. या रूपाबद्दल न्यायशास्त्र 'आलोकस्योद्भूतरूपमपि व्यंजकमन्वयव्यतिरेकात् '—उद्भूतरूप हें सुद्धां आलोकाचें म्हणजे प्रकाशाचें अन्वयव्यतिरेकानें व्यंजक आहे, असें सांगतें. पदार्थ हा आपल्या रूपानें दिसतो म्हणून तो आहे असा ठरतो. न्यायशास्त्रमतानें गुणांचा संयोग नाहीं म्हणून प्रकाश हें द्रव्य आहे. अर्थात् तें अणुसंघटित असणार हें उघड आहे. त्याचें रूप शुक्ल आहे—'भास्वरं शुक्लं च तेजसि '। तो ज्या पदार्थावर पडतो त्याचा जसा आकार असेल तसा पावतो—'व्यंजको वा यथालोके व्यंगस्याकारतामियात् ।' अर्वाचीन भौतिकशास्त्र प्रकाशाच्या दोन उपपत्ति देतें—(१) तो द्रव्यरूप आहे,

किंवा (२) तो वीचिरूप आहे. दोहोंत परमाणु आहेत. कारण त्यावांचून स्पंदन वा कंपन होणें शक्य नाहीं. मग एकांत स्थूल परमाणु असतील तर दुसऱ्यांत ईथरचे सूक्ष्म परमाणु मानावे लागतील. कारण अशा परमाणुरूप ईथरमध्यें च लाटा उत्पन्न होणें शक्य आहे, एरवीं नाहीं. आतां शास्त्रानें जें विद्युत्तत्त्व मानलें आहे तो तर साक्षात् परमाणुवाद आहे. त्यांतील प्रकृतिविद्युत्कण इतका सूक्ष्म आहे कीं एखादा उज्राचा वा प्रागाचा अणु पृथ्वीयेवढा केला तर हा परमाणु लहानशा चेंडूयेवढा दिसेल. न्यायवेदान्ताचा रूपगुणवाद आणि सांख्यवैशेषिकाचा रूपद्रव्यवाद एकत्र केला तर परमाणूंचें कंपन=प्रकाश, अशी कोटी सिद्ध होईल. प्रकाशाच्या विरुद्ध जर तम मानलें तर जसें भौतिकशास्त्र त्याला तेजाचा अभाव म्हणेल तसें न्यायशास्त्र आलोकाभाव म्हणेल. तेज हें वायुजन्य आहे—'वायोरग्निः।' आणि अग्नि म्हणजे मूळ गति आणि नंतर तेज. अशा वायुस्थगतिजन्य तेजापासून प्रकाश व उष्णता आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. कारण 'कारणगुण' हे कार्याचे 'आरंभक' असतात. परंतु गतीच्या वृद्धीबरोबर चाक्षुषप्रत्यक्ष प्रकाश व त्वक्प्रत्यक्ष उष्णता हीं परिणामरूपानें कशीं बाहेर पडतात हें शास्त्राला सांगतां येत नाहीं. जर कोणी तैजसपरमाणूंच्या उपाधीमुळें गतीचा परिणाम प्रकाश व उष्णता म्हणेल तर तें बोलणें अशास्त्रीय होईल. विशिष्ट संख्या व गति यांच्या योगें विशिष्ट प्रकाश उत्पन्न होतो असें हि भौतिकशास्त्राला हेतुकारण देतां येणार नाहीं. कारण प्रकाशांत गति अनुगत च असते. शिवाय गति ही प्रकाशाचें (१) आरंभक कारण आहे, कां (२) परिणामी कारण आहे, कां (३) विवर्तकारण आहे, हें हि शास्त्राला नीट सांगतां येणार नाहीं. सदर कारणें सांख्य, वैशेषिक आणि वेदान्त यांना अनुलक्षून तीन च आहेत. त्यांत वैशेषिकांचें आरंभक कारण मानलें तर गति व प्रकाश हीं भिन्न

मानावीं लागतील; सांख्यांचें परिणामी कारण मानलें तर प्रकाशाला गति राहणार नाहीं; व अद्वैत वेदान्ताचें विवर्तकारण मानलें तर कांहीं तरी उपाधि दाखवावी लागेल. आणि ही उपाधि प्रकाशावांचून दुसरी कोणती असणार? मग अशा स्थितींत विशिष्ट गति प्रकाशाला केवळ अभिव्यक्त करते असें म्हणण्यावांचून गत्यंतर नाहीं. याला जर दृष्टांत च द्यावयाचा तर व्याकरणशास्त्राचा स्फोट किंवा मीमांसाशास्त्राचा शब्द. मीमांसा म्हणते 'शब्द हा नित्य आहे,' केवळ त्याची अभिव्यक्ति ध्वनीच्या योगें होते इतकें च.

वेदान्तांत जसे सर्व रूपाचे प्रकार तेजोरूप आहेत तसे च भौतिकशास्त्रांत हि आहेत. कारण भौतिकशास्त्रानुसार सर्व रंग प्रकाशांत आहेत. पृथ्वी, जल इत्यादिकांचे ठायीं जीं शुक्लकृष्णरूपें दिसतात तीं स्वतःसिद्ध नसतात तर तेजोवृत्तिरूपानें असतात. तेजाचें शुक्लरूप सर्व रूपांचें अभिव्यंजक आहे. प्रकाशाचे किरण पदार्थावर पडले म्हणजे त्यांत कांहीं किरणांचा लय होतो व कांहीं उलट्न परत येतात. याला किरणपरावर्तन म्हणतात. त्याचें वर्णन—'ये ये मरीचयोऽर्कस्य प्रयाति ब्रह्मणः सभां । ते ते निरस्तास्तद्भासा प्रतीपमुपयांति वै ॥'—अशा प्रकारें पुराणांतरीं केलेलें आढळतें. अशा किरणपरावर्तनाच्या योगें पदार्थ दिसणें ही क्रिया घडते. आतां लय जो होतो तो द्रव्याचा, गुणाचा नाहीं; व प्रत्यक्ष जें दिसतें तें उद्भूतरूपत्वानें. उद्भूतरूपत्व हा प्रत्यक्षाचा हेतु आहे. असा पदार्थांत द्रव्याचा लय मानल्यास प्रकाशांत त्या पदार्थाचें वजन वाढलें पाहिजे व अंधारांत कमी झालें पाहिजे. कारण आपल्या डोळ्यावर येणाऱ्या किरणांपेक्षां अनंतपटीनें किरणद्रव्याचा त्या पदार्थांत लय होतो. पण असें कधीं घडत नाहीं व त्याचें कारण शास्त्राला सांगतां येत नाहीं. पुनः गतीला लय म्हणजे पदार्थांत मिळून जाण्याचें सामर्थ्य नसतें तर नाश असतो. गतींत रूपांतर हि

होत नाहीं. कारण दोन अवस्थांत अनुगत राहण्याचा तिचा धर्म नाहीं. ज्याचा प्रत्यय दोन अवस्थांत अनुगत रूपानें येतो त्याचें अवस्थांतर वा रूपांतर संभवतें, एरवीं नाहीं. मग प्रकाशाला वजन नाहीं असें जर शास्त्रानें म्हटलें तर त्यावर नाना आक्षेप निघतात त्यांना त्याला उत्तर देतां आलें पाहिजे. प्रकाश द्रव्य आहे. मग तें स्वतःसिद्ध स्पंदन पावणारें असो वा ईथरवर लाटांच्या रूपानें तरंगणारें असो. द्रव्य म्हटलें कीं अणु आले च. त्यांवांचून कंपन वा स्पंदन नाहीं. घनदाट ब्रह्मवस्तूंत कंपन नाहीं. तेथें तें शक्य नाहीं कारण तेथें जागा नाहीं. कंपन म्हटलें कीं तें समान मानलें पाहिजे, कमीजास्त मानतां येत नाहीं. पुनः तें ज्या अणूंच्या द्वारें घडणार त्यांना वजन असणार च. पण वजन कसें सिद्ध होतें? तर दोन प्रकारांनीं—(१) एका लहान प्रदेशांत अनेक परमाणूंचा संयोग मानून, किंवा (२) प्रत्येक परमाणूला विशिष्ट वजन मानून. पहिला पक्ष बरोबर नाहीं. कारण शास्त्र म्हणतें सर्व परमाणु समदेशवृत्ति असतात. अर्थात् जितके परमाणु एका पदार्थाचे एका जागेंत मावतील तितके च परमाणु त्या जागेंत दुसऱ्या पदार्थाचे मावले पाहिजेत. मग १६ उ = १ प्र या प्रकारें प्राणवायूचा अणु हा उज्जवायूच्या अणूपेक्षां १६ पटीनें अधिक कसा? हें कसें घडणार, आणि न घडलें तर उ २ प्र=पाणी, हा तरी सिद्धान्त कसा ठरणार? कारण त्यांत उ पेक्षां प्र चे परमाणु कमी पडतील आणि हा सर्व च नियम बिघडून जाईल. दुसऱ्या पक्षीं, प्रत्येक परमाणूला विशिष्ट वजन मानलें तर प्रकाशकिरणलयानें पदार्थाचें वजन वाढलें च पाहिजे, न वाढून चालावयाचें नाहीं. पण असें होत नाहीं म्हणून वर सांगितलें च आहे. आतां भौतिकशास्त्र जर असें म्हणूं लागलें कीं कांहीं द्रव्यपरमाणूंना स्वयं वजन आहे व कांहींना नाहीं. तर मग त्याला वैशेषिकांचा न्याय मानल्यावांचून अन्य गति नाहीं. वैशेषिकशास्त्र म्हणतें ' तेजाला

गुरुत्व नाहीं.' आणि जेथें तैजस परमाणूंना गुरुत्व नाहीं तेथे मानस परमाणूंना कोठून असणार? गुरुत्व जें आहे तें फक्त तीन द्रव्यांना– वायु, पाणी आणि पृथ्वी. यांच्या परमाणूंना वजन आहे आणि तें वायूपेक्षां आपाला ज़ास्त व आपापेक्षां पृथ्वीला जास्त अशा स्वरूपाचें आहे असें मानण्यास कांहीं प्रत्यवाय येणार नाहीं. आतां जो नियम उज्जप्राणादींच्या परमाणूंना लागू आहे तो च ऋणधनात्मक विद्युत्परमाणूंना हि आहे. कारण त्यांत धनविद्युत्कण हा ऋणकणापेक्षां १८४७ पटीनें वजनदार आहे. म्हणजे एका पारड्यांत १ धनकण ठेवला तर दुसऱ्या पारड्यांत १८४७ ऋणकण ठेवावे लागतील. तथापि दोहोंची शक्ति मात्र समसमान आहे. याची उपपत्ति हि वरील वैशेषिकन्यायानें च उत्तम लागणार आहे. कारण ऋणविद्युत्कण हा वायु × तेज म्हटला तर तेजाला गुरुत्व नाहीं व वायूचें सूक्ष्म आहे; उलट धनविद्युत्कण हा आप × पृथ्वी असा मानला तर तो दोहोंच्या गुरुत्वानें ऋणकणापेक्षां साहजिक च मोठा वजनदार होणार आहे. अर्थात् यावरून पुढील सर्व भारांक उज्जवायूच्या अणूंतील धनविद्युताचा मूलांक धरून मोजण्यांत आले तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं.

जसा प्रकाश तसे च धातु. त्यांचें हि मूल रूप ठरविण्यास भौतिकशास्त्राला न्यायवैशेषिकांचा चांगला आश्रय मिळण्यासारखा आहे. उदाहरणार्थ सुवर्ण घ्या. त्याबद्दल न्यायशास्त्र म्हणतें सुवर्ण हें तैजस आहे, पार्थिव नाहीं—' स्वर्णं तैजसं। अत्यन्तानलसंयोगेऽप्यनुच्छिद्यमानद्रवत्वात् यन्नैवं तन्नैवं यथा पार्थिवद्रव्यम्।' अग्नीनें सोन्याचें भस्म होत नाहीं. भौतिकशास्त्रान्वयें त्यावर प्राणवायूचा संस्कार घडून त्याचें प्राणिल (Oxide) हि होत नाहीं. तथापि सुवर्ण च काय पण सर्व धातु आकरज आहेत असें न्यायशास्त्र सांगतें. त्यांत जें वजन येतें तें पार्थिव अंशाच्या मिश्रणानें होय. म्हणून भस्म झालें तरी धातु कायम

राहते. भस्म केवळ तींतील पार्थिव द्रव्याचें होतें. ही गोष्ट अर्वाचीन रसायनशास्त्र हि जशीच्या तशी मान्य करितें. आतां तेज सोडलें तर वायु, आप आणि पृथ्वी हीं तीन द्रव्यतत्त्वें वजनभारांत राहतात. त्यांत वायूचा भारांक सर्वांत हलका असतो. असा वायु शुद्ध स्वरूपांत शास्त्राला अवगत होत नाहीं. शास्त्र त्याला उज्ज, प्राण, नत्र, कर्ब इत्यादि मूलतत्त्वांनीं मिश्रित करितें. प्राचीन वैशेषिकशास्त्र हें मात्र शुद्ध अमिश्रित वायूची कल्पना करून चालतें. म्हणून त्याच्या मतें वायु हा प्रत्यक्ष नाहीं तर आनुमेय आहे. कणाद त्याला 'आगमिक' हें विशेषण लावतो. याचें कारण उघड आहे. तो जर प्रत्यक्ष म्हटला तर त्वक्प्रत्यक्ष पाहिजे. पण फुलाचा गंध घेतांना तो नासिकाप्रत्यक्ष होतो व त्यावरून वायु कळतो, त्वगिंद्रियानें कळत नाहीं. अर्थात् तो पृथ्वीतत्त्वाशीं मिसळून समजतो, एरवीं समजत नाहीं. अशी वैशेषिकांची वायूची कल्पना अर्वाचीन ईथरला बरोबर लागू पडेल. कारण ईथर हें केवळ अनुमानजन्य आहे. त्यांत तेजाचें कंपन होतें असें म्हटलें कीं तें परमाणुरूप झालें च आणि परमाणुरूप झालें कीं त्यांत देश (Space) हि आला च. प्राचीन नैयायिक वायु हा सर्वगत मानतात—'वायुः सर्वत्रगो महान्।' असा वायु आपल्या स्थानांतून गंधाला वहन करतो—'गृहीत्वैतानि संयाति वायुर्गंधानिवाशयात्।' यावरून वायु हा सर्वगत कंपनस्वरूप आहे असें ठरतें, व तो अर्वाचीन ईथरच्या कल्पनेशीं एकरूप दिसूं लागतो. अशा ईथरमध्यें जर चल आणि अचल असें द्वंद्व कल्पिलें तर वायु हें चल ईथर आणि आकाश अचल ईथर होईल. वैशेषिकांच्या मताप्रमाणें आकाशाला गुण नाहीं. परंतु त्याचें लक्षण 'निष्क्रमणं प्रवेशनं यत तत आकाशस्य लिंगम्' असें आहे. अर्थात तें 'Pushes and Pulls are exerted through the ether' = बाहेर ढकलणें (निष्क्रमणं) आणि आंत ओढणें (प्रवेशनं) या

गोष्टी ईथरच्या योगें घडून येतात,—या ईथरच्या लक्षणाशीं तंतोतंत जमत आहे. आकाशाला शब्दगुण हा नैयायिकांनीं दिला आहे व तो केवळ सांकेतिक आहे. शुद्ध अविकृत वायु हा केवळ स्पर्शगुण व रूपरहित आहे. तो पंचीकृत झाला म्हणजे त्यांत तेज, आप आणि पृथ्वी यांचे गुण मिळतात. अर्थात् यावरून प्रकाश हा सूक्ष्म वायुरूपी ईथरचें कंपन ठरतो.

आतां हल्लींच्या नवीन शोधाप्रमाणें आकाशाला हि वजन आहे असें मानण्यांत येऊं लागलें आहे. परंतु तें निश्चित कसें घडतें हें सांगतां येत नाहीं. शास्त्र म्हणतें, प्रत्येक विसर्जित किरण (Radiation) मग तो डोळ्याला दिसो वा न दिसो, त्यांतून जी उष्णता निघते किंवा तो जो उष्णतेंत परिवर्तन पावतो त्याला कारणीभूत त्याचे ठायीं उत्पन्न होणारी शक्ति होय. म्हणून असा किरण जर एखाद्या पदार्थांत पूर्णपणें लय पावला तर एका मूलांक काळांत एका सेंटिमीटरच्या चौरस जागेंत कांहीं विशिष्ट शक्ति त्या पदार्थांत ओढली जाते. आतां एका मूलांक काळांत म्हणजे १ सेकंदांत किरणाचा प्रवास ३ लक्ष किलोमीटर असतो. अर्थात् एका चौरस सेंटिमीटरच्या जागेंत आणि तीन लक्ष किलोमीटरच्या वेगांत एका मूलांक काळांत एका मूलांक देशावर जी शक्ति खर्च होते तिचें समीकरण येणेंप्रमाणें:—

$$P = u \cos^2 i$$

येथें P म्हणजे पूर्ण परावर्तक प्रदेशावरील प्रकाशाचा दाब, u म्हणजे शक्तीची घनता, आणि i म्हणजे पतनाचा कोन. हें सर्वसामान्य दावाचें समीकरण झालें. तथापि हा शक्तीचा दाब फार सूक्ष्म असतो. इतका कीं, सूर्याच्या किरणाचा एखाद्या काळ्या किरणग्रासक फलकावरील अगदीं मध्याह्नाच्या वेळीं आणि आकाश निरभ्र असतां दाब किती असतो पाहिला तर एका चौरस मीटरवर अर्धा मिलिग्राम म्हणजे

एक हात प्रदेशावर माशीच्या पंखा इतका! ही गोष्ट भौतिक शास्त्रज्ञांनीं अगदीं सूक्ष्मांत सूक्ष्म यंत्रांच्या द्वारें पडताळून पाहिली असून त्यांत त्यांना प्रकाशार्थेवाचें वजन आढळून आलें आहे. आतां हें प्रकाशाचें वजन जरी अत्यल्प प्रमाणांत दिसलें तरी तें तेवढें च परिणामरूपानें धूमकेतूच्या शेपटीचा आकार ठरविण्यास व ताऱ्यांच्या अन्तर्गत उष्णतेचें मूल्य काढण्यास उपयोगी पडतें. शिवाय या प्रकाशाच्या दावाच्या योगानें विद्युच्चुंबकीय किरणोत्सर्जनाच्या गतिस्थितीबद्दल कांहीं अनुमान करतां येतें आणि त्यापासून किरणशक्तीची संचित रास म्हणजे गतीचा वेग सहन करण्याची तिची क्षमता ही पडताळून पाहतां येते. तथापि हा शास्त्राचा शोध शुद्ध आनुमानिक आहे, प्रात्यक्षिक नाहीं. कारण त्याचा प्रत्यय प्राकाशिक गतीच्या शक्तींतील केवळ गणितागत समीकरणानें येणारा आहे, साक्षात् मोजमापानें येणारा नाहीं. आणि म्हणून वर प्रकाश आणि गति यांबद्दल जें विवेचन केलें आहे त्याला त्यापासून किंचित् हि बाध न येतां वैशेपिकांचा जो तेजाला गुरुत्व नाहीं हा सिद्धांत तो अढळ राहणार आहे. या शिवाय हल्लीं विद्युत्परमाणूंत ज्या प्रमाणें द्वंद्वघातानें दोन्ही ऋणधन विद्युत्कण एकमेकांपासून विभागून अलग करतां येतात त्या प्रमाणें चुंबकाच्या ध्रुवीय द्वंद्वांत हि भेद करून एक ध्रुव दुसऱ्या ध्रुवापासून अगदीं एकात्मतेंत स्वतंत्र राखतां येणें शक्य आहे असा शोध व्हिएनाच्या प्रो. फेलिक्स एन्हेनफाफ्ट नामक एका आधुनिक शास्त्रज्ञानें लावला आहे. तथापि या प्रकारें भौतिक द्वंद्वांतील दोन्ही दोन्ही कोटी जरी एकमेकींपासून तोडून स्वतंत्र दाखविण्यांत आल्या तरी त्यांतील द्वंद्वत्व पूर्णपणें नष्ट होत नाहीं. मूळ सांख्यांनीं आपल्या पुरुषप्रकृतींच्या कोटी तर स्वतंत्र च मानल्या आहेत. पण त्यांच्या एकमेकींवरील क्रियाप्रतिक्रियांवांचून सृष्टीचें पाऊल पुढें पडणें शक्य नसल्यामुळें त्यांचा सापेक्षपणा गृहीत धरल्या-

खेरीज शास्त्राचें किंचित् हि चालणार नाहीं हें आईन्स्टाईन्च्या गृहीत-कृत्यावरून स्पष्ट सिद्ध होत आहे.

आधुनिक शास्त्रीय जगताला आईन्स्टाईन्नें हा विश्वांतील दोन परस्पर विरुद्ध पण सापेक्ष कोटींत दिसून येणारा द्वांद्विक नियम स्पष्ट करून दाखविला आहे, आणि त्यावरून आतां शास्त्राची दृष्टि आपोआप त्या दोन्ही कोटींच्या पलीकडे एकमद्वितीयं स्वरूपाच्या निर्द्वंद्वाकडे जाऊं लागली आहे. कारण शास्त्र आतां असें निःसंदिग्धपणें बोलूं लागलें आहे कीं, जगत् हें द्वंद्वमय आहे; द्वंद्व हा विरोधाभास (Paradox) आहे; त्यांत जो विरोध दिसतो तो साहचर्याला धरून असतो; जगतांत अशी एक हि वस्तु नाहीं कीं ती द्वंद्वांतून सुटलेली दिसेल. प्रसिद्ध स्वप्नशास्त्रज्ञ जे. डब्ल्यु. डुन्ने यानें आपल्या 'नूतन अमरत्व' (The New Immortality) नामक ग्रंथांत द्वंद्वाला धरून दिक् आणि काल यांचा फार खोल विचार केला आहे व त्यावरून तदवच्छिन्न वस्तूचा माग काढला आहे. तो म्हणतो जगांतील प्रत्येक वस्तुमात्राला दोन् दोन रूपें (Double aspects) असतात, किंवा वस्तूच्या ठिकाणीं द्विविध प्रकृति (Double nature) दिसून येते. हा च पदार्थाचा द्वांद्विक भाव होय. त्याचें वर्णन ग्रंथकार येणेंप्रमाणें करतो—' Science, searching and philosophy, trying to understand, have been arrested in almost every direction by collisions with things which are worse than merely incomprehensible. They are worse because they are self-contradictory—they possess apparently two natures which are absolutely incomprehensible "—शास्त्र, संशोधन, आणि तत्त्वज्ञान, हीं सर्व आपआपल्या ज्ञानप्राप्तीच्या मार्गांत बहुधा प्रत्येक बाजूकडून केवळ दुरधिगम्य च नव्हे तर त्याहून वाईट अशा गोष्टींशीं संघर्षण पावून अडविलीं जातात. वाईट कां तर त्या गोष्टी

आत्मविरोधक असतात. त्यांच्या ठिकाणीं वरवर पहाणारांस दोन रूपें दिसतात आणि तीं सर्वतोपरी दुर्ज्ञेय असतात. उदाहरणार्थ, तेज किंवा प्रकाश घ्या व त्याचीं परस्परविरुद्ध दोन रूपें पहा—(१) ज्या प्रकाशाच्या साहाय्यानें आपण छायाचित्र घेतों तो सूर्यापासून लहान लहान तरंगांनीं येतो आणि ते तरंग भोंवतालच्या संपूर्ण दिग्भागांत पसरतात. पण (२) जेव्हां तो प्रकाश प्रकाशलेखनपेटींतील तवकडीवर उतरतो तेव्हां एका लहान बंदुकीच्या गोळीसारखा येऊन आदळतो. दुसरें, द्रव्याचें रूप पहा. तें हि द्विप्रकारात्मक आहे—(१) द्रव्य हा एक लाटांचा गट (group of waves) असतो. ह्या लाटा कोट्यावधि वर्षे संशपणें ब्रह्मांडाच्या कोटरांत प्रवृत्त होत आहेत आणि आतां तर त्यांचा व्यास लक्षावधि मैलांचा असणें शक्य आहे. पण (२) जेव्हां तें द्रव्य छायाचित्राच्या कांचेवर येतें तेव्हां एक लहान बिंदुप्राय उमटतें. असें च आणखी एखादें उदाहरण द्यावयाचें तर अश्मीभूत वृक्ष किंवा प्राणी यांचें देतां येईल. येथें तेज घेतलें काय किंवा पार्थिव द्रव्य घेतलें काय त्यांत अणोरणीयान् महतोमहीयान् हा बिंदुवर्तुळाचा न्याय दिसून येईल. जो बिंदु तें च वर्तुळ व जें वर्तुळ तो च बिंदु होय. या प्रकारें प्रत्येक पदार्थाला जीं दोन दोन रूपें आहेत त्यावर डॉ. आईन्स्टाईनचा सापेक्षतेचा सिद्धान्त प्रस्थापित झाला आहे. यावद्दल ग्रंथकार म्हणतो— "Einstein's relativity started with the decision to accept this paradoxical behaviour of light as an incomprehensible 'Law of Nature', and going on to see what consequences would follow. The beauty, of course, of accepting a paradox (द्वंद्व) as a 'Law of Nature' is that you are saved the trouble of having to explain it."— आईन्स्टाईनचा सापेक्षवावाद हा प्रकाशाची ही परस्परविरोधक द्वांद्विक भूमिका प्रमाण-

रूपानें स्वीकारून निघाला आहे व तो केवळ निसर्गाचा न कळणारा नियम समजला जात आहे. यावरून पुढें कोणकोणतीं फळें निपजतात तीं पहावयाचीं इतकें च. हें असें परस्परविरोधक द्वंद्व निसर्गाचा नियम मानण्यांत जी एक मौज आहे ती ही कीं तुम्हांला त्याची व्याख्या करण्याचे श्रम घेण्याचें कारण उरत नाहीं. सारांश, आईन्स्टाईन् काय किंवा मिन्कौस्की काय, त्यांच्या मतें द्वांद्विक विरोधाचें बरोबर वर्णन करतां येतें पण व्याख्या करतां येत नाहीं. उदाहरणार्थ, काल हें द्रव्य घ्या. कालाला दोन रूपें आहेत—(१) शुद्ध अविकृत काल, व (२) विकृत काल—ज्याला कांहीं एका गणितांतील राशीनें गुणिलें जातें. जशीं कालाला दोन रूपें आहेत तशीं संविच्छत्तीला हि दोन रूपें आहेत—(१) मस्तिष्कांतील कांहीं कण (Particles) कांहीं एका विशिष्ट गतींत आले कीं हिरव्या रंगाचें संवेदन उत्पन्न होतें. पण (२) गतींत असलेले कण—ज्यांचे गट पडतात व त्यांत एक प्रकारचें जडत्व येतें—केवळ गतींत आहेत म्हणून ते हिरवा रंग किंवा त्याचा भास उत्पन्न करतात असें नाहीं. या प्रकारें आईन्स्टाईन्नें आपल्या सापेक्षतावादांत द्वंद्व घेतलें पण त्याचें स्पष्टीकरण केलें नाहीं. त्यानें कालाचीं दोन रूपें पाहिलीं व त्यांत त्याला आपल्या सिद्धान्ताचा उलगडा करता आला.

तैत्तिरीयोपनिषदांत आकाशाची उत्पत्ति आरम्यापासून सांगितली आहे—‘ तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः । ’ आत्मा हा स्वयंभु एकमद्वितीयं अव्यक्त आहे. अर्थात् येथें आकाश हें केवळ अव्यक्ताला व्यक्तत्वांत आणण्याची परिस्थिति दर्शविणारें आहे इतकें च. कारण आ + काश = समंतात् तेज. असें तेज अव्यक्ताला व्यक्तत्वांत आणतें. तेजाच्या उलट तम त्याला अव्यक्तांत ठेवतें. अशा आकाशापासून पुढें वायु उत्पन्न झाला. त्यांत खरें जगताचें पाऊल पुढें पडलें.

वायूपासून तेज निघालें.—' आकाशाद्वायुः । वायोरग्निः । ' हें तेज निराळें आणि मागील आकाशांतील तेज निराळें. कारण वैशेपिक-न्यायाप्रमाणें आकाश हें विभु व तेज हें परमाणुरूप आहे. पुनः आकाश हें सर्वांना च ' परायण ' म्हणजे आश्रयस्थान असल्याकारणानें आकाशांत वायु संचार करतो व वायूवर तेजाच्या लाटा उमटतात. याप्रमाणें आकाश हें एक, विभु व अचल आहे तर वायु हा अनंतपरमाणुरूपांत चल आहे आणि दोन्ही आपआपल्या रूपांत वैशेषिकन्यायानें नित्य आहेत. या दृष्टीनें ईथर हें तत्त्व द्विविध मानणें योग्य होईल. तथापि भौतिकशास्त्राला अद्याप आकाशाचा बोध झाला नाहीं व तो वेदान्ताचा सम्यगाश्रय केल्याखेरीज होणार नाहीं. आतां हीं तत्त्वें पूर्णपणें अन्तर्निष्ठ (Subjective), पूर्वकल्पित (A Priori), आणि स्वयंसिद्ध (Hypothetical) मानल्यावांचून प्रमाणशास्त्राची उभारणी होणार नाहीं व प्रमाणशास्त्राचा आश्रय केल्याखेरीज अर्वाचीन भौतिकशास्त्राचें पाऊल स्थिर राहणार नाहीं हें निश्चित होय. ही गोष्ट सर् आर्थर् एडिंग्टन् सारख्या आधुनिक शास्त्रज्ञाच्या चांगली लक्षांत येऊन चुकली आहे. तो म्हणतो भौतिक ज्ञान (Physical Knowledge) हें आनुमानिक–प्रात्यक्ष (Hypothetico-Observational) आहे. अर्थात् त्याच्या सिद्धीला न्यायवैशेपिकांचें प्रामाण्य घेतल्यावांचून चालावयाचें नाहीं. कारण प्रमाणशास्त्राच्या पद्धतीनें जे सिद्धान्त निघतात आणि त्यांना जी सुरक्षितता येते ती केवळ भौतिकशास्त्रांतील प्रयोगांनीं दृष्ट होणाऱ्या सिद्धान्तांना येत नाहीं. लॅटिन् भाषेंत एक म्हण आहे—' Quis custodiet ipsos custodes ? ' = द्रष्ट्याचा द्रष्टा कोण ? याचें उत्तर, एडिंग्टन म्हणतो, प्रमाणशास्त्रवादी नैयायिक. आतां या प्रमाणशास्त्रांत अन्तर्निष्ठता किंवा आत्मप्रत्ययता (Subjectivity) अन्तर्भाव पावते हें खरें. पण हा आत्मप्रत्ययी नैयायिक च

खरी दर्शनाची क्रिया पाहतो, तपासतो आणि जाणतो. म्हणून तो आपल्या शास्त्राला 'दर्शन' ही संज्ञा देतो. एखादा ज्योतिर्विद् हातांत दुर्बीण घेऊन आकाशांतील तान्यांचें अवलोकन करतो तर हा नैयायिक आपली 'प्रमाणप्रमेयें' घेऊन त्या अवलोकन करणान्यांचें अवलोकन करतो. तथापि या त्याच्या आत्मप्रत्ययांत बार्क्लेच्या किंवा शंकराचार्यांच्या पद्धतीचा शुद्ध 'अहं' येऊन चालत नाहीं तर तेथें त्या 'अहं'च्या जोडीला बाह्य जगताचें 'इदं'हि असावें लागतें. यावरून एडिंग्टन् हा पुढें अर्वाचीन भौतिक शास्त्रांत 'निवडक आत्मप्रत्यय' (Selective subjectivism) किंवा 'आत्मप्रत्ययी निवड' (Subjective selection) असें नवीन तत्त्व काढतो, आणि त्यांत दोन्ही 'अहमिदं'चा सारखा समावेश करतो. हें च आज भौतिकशास्त्रांत मान्य होत चाललेलें द्वंद्वाचें तत्त्व होय. एडिंग्टन्च्या मतें भौतिक जग हें शुद्ध निरपेक्ष अहंस्वरूप नाहीं किंवा शुद्ध निरपेक्ष इदंस्वरूप नाहीं तर तें दोहोंच्या सापेक्षतेवर अवलंबून आहे. आणि म्हणून त्यांत सापेक्षतावाद (Relativity theory) आणि सांख्यिकतावाद (Quantum theory) या दोहोंना सारखें स्थान च मान आहे. सापेक्षतावाद हा समष्टीवर उभारला जातो तर सांख्यिकतावाद हा व्यष्टीवर उभा राहतो व दोहोंनीं मिळून भौतिक जगाचा उलगडा होतो. तथापि या दोहोंत प्रमाणशास्त्राचा जितका सापेक्षतेशीं संबंध येतो तितका सांख्यिकतेशीं येत नाहीं. त्याच्या मतें भौतिकशास्त्रज्ञ तीन प्रकारचे आहेत,—(१) सापेक्षतावादी, (२) सांख्यिकतावादी व (३) शुद्ध प्रयोगवादी. पहिल्याला न्यायशास्त्राची पूर्ण आवश्यकता भासते. दुसन्याला किंचित् भासते. तिसरा मात्र बिचारा आपल्या प्रयोगशाळेतील प्रयोगांत मग्न असतो.

हे तिघे हि शास्त्रज्ञ आपआपल्या परीं परमाणूंचें संशोधन करीत

असतात. सापेक्षतावादी त्यांतील परस्पर संबंध पाहतात. सांख्यिकता-वादी त्यांची संख्या मोजतात. व प्रयोगवादी त्यांवर नाना प्रयोग करतात. असे परमाणु समानगुणधर्मी असल्याकारणानें सांख्यिक शास्त्राच्या संख्यागणनेंत कायमची चूक राहिलेली दिसते. ही चूक प्रमाणशास्त्राच्या तात्त्विक विवेचनांत भरून निघते. जी गोष्ट भौतिक प्रयोगांत नजरेस येत नाहीं आणि म्हणून भौतिक अनुमानांत उतरत नाहीं ती प्रामाण्यवादाच्या जाळ्यांत तेव्हां च आढळून येते. भौतिक प्रत्यक्षांत न येणारी वस्तु नैयायिकी अनुमानांत जाणतां येण्याचें कारण त्यांत शब्दांच्या—अर्थात पदार्थांच्या—ज्या व्याख्या केल्या जातात त्यांतील प्रत्येक पदाकडे बारीक मीमांसकी दृष्टीनें पाहण्यांत येतें आणि म्हणून या पद्धतीनें अदृष्टाचें ज्ञान होण्यास फार चांगली मदत होते. दूरैककालिकता किंवा दूरैकसमयता (Distant simultaneity) या बद्दल अदृश्यतेची कल्पना फार प्राचीन काळापासून आहे. तिची उपपत्ति जशी न्यायशास्त्राप्रमाणें लागेल तशी भौतिकशास्त्राप्रमाणें लागणार नाहीं. कारण हें अदृश्यत्व केवळ न्यायघटित आहे. उदाहरणार्थ बिंदु आणि वर्तुळ यांच्या व्याख्या पहा. त्या भौतिक कक्षेंत कधीं च येणार नाहींत. वैशेषिक शास्त्र परमाणूचें स्वरूप सांगतांना तो महत्त्व-रहित (Magnitudeless) आहे असें म्हणतें. युक्लिड्ची बिंदूची व्याख्या ही च आहे (A point is that which has no magnitude). आतां न्यायाच्या प्रामाण्यवादांत क्वचित अन्योन्याश्रयदोष (Vicious circle) उत्पन्न होईल हें खरें पण जगाची धारणा च ज्याअर्थी द्वंद्वावर आहे त्या अर्थी या गोष्टीला कांहीं इलाज नाहीं.

एडिंग्टन् म्हणतो या शतकाच्या आरंभीं आईन्स्टाईन्च्या सापेक्षतावादाच्या उदयाबरोबर प्राचीन भौतिक अनुमानपद्धतीला धक्का बसला व न्यायशास्त्राच्या निर्णयनाला चलन मिळालें. हें

निर्णयनात्मक ज्ञान तंतोतंत बरोबर उतरतें. कारण त्यांत तर्कशास्त्राची सुयंत्रता असते. अशा शास्त्राला केवळ एक अभावाची च बाजू असते असें नाहीं तर त्यांत दुसरी भावप्रत्यक्षाची हि बाजू असते. म्हणून मुळापासून च जर या शास्त्राचें अवलंबन केलें तर सर्व क्रिया तर्कशुद्ध व शास्त्रशुद्ध होऊन कोठें चुकीला संभव च राहणार नाहीं. युरोपांत न्यूटनच्या पूर्वीं सर्व भर प्रमाणशास्त्रावर च होता. न्यूटनच्या नंतर भौतिकशास्त्रें आपआपल्या विशिष्ट अनुमानांवर भर देऊन चालूं लागलीं. न्यूटनच्या पूर्वीं भौतिक शास्त्राचा उदय हि झाला नव्हता. अर्थात् तेव्हांपासून भौतिकशास्त्रें (Physical sciences) आणि प्रमाणशास्त्र (Epistemology) यांत जी फारकत होती ती या शतकापर्यंत. भौतिकशास्त्रज्ञाला प्रमाणशास्त्राची पद्धति माहीत नव्हती. किंबहुना तिची त्याला जरूर हि भासली नाहीं. पण त्यायोगें त्याचें शास्त्र पूर्णतेला जाऊं शकलें नाहीं. तें कायमचें अपूर्ण राहिलें. ही गोष्ट चालू शतकाच्या आरंभीं आईन्स्टाईनच्या सापेक्षतावादाचा उदय होई-पर्यंत तशी च चालली. सापेक्षतेचें तत्त्व पुढें आल्याबरोबर पूर्वीच्या भौतिकशास्त्राच्या चुका स्पष्टपणें दिसूं लागल्या. आणि त्या भरून काढण्याकरितां आतां सापेक्षतेच्या तत्त्वाबरोबर प्रमाणशास्त्र वर डोकें करून उभें राहिलें. हा जसा युरोपांत इतिहास आहे तसा च या देशांत आहे (मात्र या देशांत भौतिकशास्त्रें कधीं च उदय पावलीं नाहींत. तथापि भौतिकशास्त्रांना पायाशुद्ध मार्ग दर्शविणारें वैशेषिक-शास्त्र मार्गें पडलें हें खरें. वास्तविकरीत्या सांख्यशास्त्रांत योगाचा समावेश व्हावा, वैशेषिकांत न्यायाचा, व मीमांसेंत वेदान्ताचा.) (पण उलट गोष्ट झाली. योगांत सांख्य नष्ट झालें, न्यायांत वैशेषिक निमालें व वेदान्तांत मीमांसा मरून गेली.) या कारणानें या देशांत पूर्णपणें अहंवाद (Subjectivism) बळावला.—उदाहरण, शांकर वेदान्त.

उलट, युरोपांत पूर्णपणें इदंवाद (Objectivi-m) शिखरास गेला.— उदाहरण, भौतिकशास्त्रें. आतां पूर्व आणि पश्चिम या दोहोंचा संयोग झाल्यानंतर या शतकांत त्या दोहोंचें एकत्र मीलन होणें शक्य झालें आहे. (आईनस्टाईनच्या सापेक्षतेबरोबर जें प्रमाणशास्त्राला चलन मिळालें त्यांतून एडिंग्टनचा 'निवडक आत्मवाद' (Selective subjectivism) बाहेर पडत आहे तर इकडे वेदान्ताची परीक्षा इदंवादाच्या (Objective sciences) कसोटीवर होऊन वैशेषिकांची मुक्तता संभवत आहे.) हा फरक कसा होत चालला आहे तो पहा. एडिंग्टन् म्हणतो, प्राचीन भौतिक अनुमानें पार जाऊन त्यांच्या जागीं प्रमाणशास्त्राचीं निगमनें येऊन बसणें अत्यंत महत्वाचें आहे. निसर्गाचीं सर्व तत्वें केवळ प्रमाणशास्त्राची मदत घेऊन च पूर्वकल्पित (A priori) ज्ञानानें व पूर्णशः आत्मैकदृष्टीनें जाणतां येणें शक्य आहे, एरवीं नाहीं. "I believe that the whole system of fundamental hypotheses can be replaced by epistemological principles. Or, to put it equivalently all the laws of nature that are *usually classed as fundamental can be foreseen wholly from epistemological considerations.* They correspond to A priori knowledge, and are therefore wholly subjective."

भौतिकशास्त्र हें पदार्थाचें भावशास्त्र आहे. तें केवळ प्रत्यक्षावर उभें राहतें व प्रयोगानें वस्तु दृष्टिपथांत आणतें. तथापि त्याच्या प्रत्यक्षाला अनुमानाची गरज ही लागते च. अशा प्रत्यक्ष प्रायोगिक द्रष्टयांचे दोन वर्ग पडतात;—(१) पूर्ण द्रष्टे (Perfect observers), आणि (२) सत् द्रष्टे (Good observers). पूर्ण द्रष्टा ही चीज दुर्मिळ आहे. कोणी हि झाला तरी तो फार तर सद्द्रष्टा होऊं शकतो. पूर्ण द्रष्टा न होण्याचें कारण कोणत्या हि प्रयोगांत प्रायोगिकाचें जसें

व्हावें तसें पूर्ण समाधान होत नाहीं. असे निरनिराळे पूर्ण द्रष्टे आप-आपल्या असमाधान वृत्तींत एकत्र जमल्यास पहावयास च नको. त्यांच्यांत कधीं एकवाक्यता म्हणून व्हावयाची नाहीं. यांत च भौतिक शास्त्रांत नाना संशय उत्पन्न होतात आणि त्यांतून संदिग्ध प्रमेयें (Probabilities) बाहेर पडतात; व कशाचा च खात्रीनें निर्णय लागत नाहीं. म्हणून एडिंगृटन् म्हणतो, एक पूर्ण द्रष्टा म्हटला कीं तो मोठा उपद्रव होतो. दोन एकत्र मिळाले कीं तेथें निश्चयानें भांडण जुंपलें च म्हणून समजावें. आणि जर कां तीन एके ठिकाणीं आले तर आपणास पळून जाण्याची वेळ येते व सदा संदेहांत रहावें लागतें. पूर्णत्वाची ही अशी अनवस्था टाळावयाची असेल तर आपण थोडा दैवावर हवाला देऊन आणि त्यांत च समाधान मानून स्वस्थ राहिलें पाहिजे हें उघड आहे. या प्रकारें कांहीं साक्षात् मापन (Measurements) आणि बाकीचें दैव (Luck) यांच्या साहचर्यांत भौतिकशास्त्राचें आजचें ज्ञान आहे. आतां कोणी हि भौतिकशास्त्रज्ञ हा असा दैववाद आपल्या शास्त्रांत मान्य करणार नाहीं हें खरें पण तो त्यांत त्याच्या इच्छेच्या बाहेर निर्विवाद येणार यांत कांहीं संशय नाहीं. एडिंगृटन् म्हणतो, अशा दैवाला आमंत्रण केल्याखेरीज भौतिकशास्त्राला पुढील कपर्ले हि भविष्य वर्तविणें अशक्य आहे—"Without an appeal to the law of chance physics is unable to make any prediction of the future" आणि म्हणून सर्व विश्वांत भरून राहिलेलें आणि मानवी ज्ञानांत अनुस्यूत असलेलें "दैवं चैवात्र पंचमम्" हें दैवाचें सांख्यांनीं पूर्वीं जाणलेलें आणि भगवद्गीतेनें यथार्थ मानलेलें पांचवें कारण कोणत्या हि भौतिकशास्त्रांतून केव्हां हि आपलें अत्यंत महत्त्वाचें मूलभूत स्थान सोडणार नाहीं, कायमचें अढळ राखणार, यांत कांहीं शंका घेण्याचें कारण नाहीं—"The law of chance might therefore be claimed to be

the most fundamental and indispensable of all physical laws."

आईन्स्टाईन्‌चा सापेक्षतावाद हा पदार्थपदार्थांतील संबंध (Relations) पाहतो, तर प्लँक्‌चा सांख्यिकतावाद हा त्यांतील शक्याशक्यता (Probabilities) अजमावतो. शक्याशक्यता अजमावणें हें कांहीं वस्तूचें निश्चित ज्ञान नव्हे. सापेक्षता म्हणते जें कांहीं आहे तें दिक्कालाची वक्ररेषा (Curvature of space-time) होय. तर सांख्यिकता म्हणते, नव्हे; ती लाटांची कालक्रमता (Periodicity of waves) आहे. वस्तुतः वस्तु अशी कोणी जाणत नाहीं आणि मानीत हि नाहीं. अर्थात् हल्लींच्या भौतिकशास्त्रांतून द्रव्यात्मक वस्तु (Material body) ही केव्हां च नष्ट झाली आहे. जें काय उरलें आहे तें रूप—वीचि, तरंग, लाटा, भोंवरे ! यावरून अशी शंका येते कीं शास्त्रज्ञ जे कांहीं शोध म्हणून लावतात ते खरे शोध असतात कां त्यांनीं बनविलेले बनाव असतात ? उदाहरणार्थ, सूर्यकिरणांतील रंगाचा शोध घ्या. हे रंग खरे आहेत कां ती एक शास्त्रज्ञांची क्लृप्ति आहे ? ती एक रंगांची कालक्रमता आहे इतकें च. ते रंग त्यांतून निराळे काढून दाखविले असें नाहीं. तसें च परमाणूंतील केंद्र (Atomic nucleus) पहा. जें केंद्र खरें होतें तें च हें उजेडांत आलें कां रुदरफर्डनें स्वकपोलकल्पित बनविलें ? एडिंग्टन् म्हणतो, ही रुदरफर्डची शुद्ध कल्पना आहे, सत्याचा शोध नाहीं. मग ही पद्धत कशी आहे ? तर जसा एखादा मूर्तिकार दगडांतून आपणास पाहिजे तो एक आकार निर्माण करतो व बाकी तुकडे फेंकून देतो तसा च हा भौतिकशास्त्रज्ञ आपणास पाहिजे तो आकार तयार करतो व बाकी सर्व फेंकून देतो. उदाहरणार्थ, न्यूट्रिनॉस्‌चा शोध. हे शोध बहुधा चुका होण्यांत लागतात. ते शास्त्रज्ञांच्या हातांत नसतात. पण त्यांत च त्यांना नसता

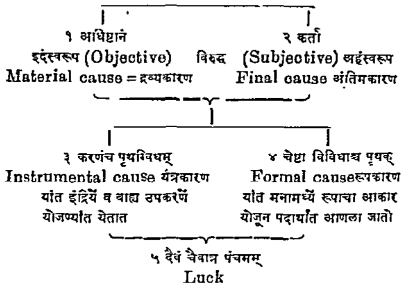
शोधकतेचा मान मिळतो व त्यांचें महत्त्व वाढतें. एडिंग्टन् म्हणतो, या सर्व गोष्टी दुरुस्त होण्याला उपाय एक च—आत्मप्रत्ययी निवड (Subjective selection) किंवा निवडक आत्मप्रत्यय (Selective subjectivity)—ऐंद्रियिक आणि बौद्धिक या दोहोंचा सम्यक् मिलाफ. यांत च खरी भौतिक ज्ञानाची प्रगति आहे.

इंद्रियावर जो इंद्रियार्थाचा परिणाम होतो तो संवेदनेंत निवडक रूपानें उतरतो. इंद्रियार्थसंनिकर्षांत इंद्रियांवर इंद्रियार्थ येऊन पडतात. ही च मूळ संवित् (Sense perception). ही संवित् केवळ भौतिक म्हणजे शारीरिक स्वरूपाची असते. पुढें तीवर मन, बुद्धि इत्यादि कार्य करूं लागतात. तें च ज्ञान पुढें वृद्धि पावतें. उदाहरणार्थ, विजेचा लखलखाट पाहिल्यानंतर मागून मेघांचा कडकडाट ऐकूं येतो व त्यांतील संबंध कळतो. येथें च भौतिकशास्त्राचा आरंभ होतो. अर्थात् ज्ञान हें बौद्धिक आणि ऐंद्रियिक क्रियाव्यापारांत घडून आलेला संवित्स्वरूपाचा आत्मप्रत्यय होय. अशा ज्ञानाचा आरंभ एका बाजूनें इंद्रियें आणि दुसऱ्या बाजूनें बुद्धि असा विरुद्ध दिशांनीं होतो. इंद्रियांच्या बाजूकडे प्रथम इंद्रियार्थसंनिकर्ष घडून येतो. ही बहिर्निष्ठ तथता (Objective event). नंतर त्यावर बुद्धीच्या बाजूकडून प्रकाश पडतो. ही अन्तर्निष्ठ तथता (Subjective knowledge). अशी ही दुहेरी चाळणी आहे,—(१) इंद्रियांकडून आंत बुद्धीकडे, आणि (२) बुद्धीकडून बाहेर इंद्रियांकडे. पहिली बाजू भौतिकशास्त्राची. त्यांत ज्ञानाचा आरंभ विषयाकडून असतो. दुसरी बाजू प्रमाणशास्त्राची. त्यांत ज्ञानाचा आरंभ विषयीकडून होतो. अशा विषयीकडून होणाऱ्या अन्तर्निष्ठ ज्ञानाचें पृथक्करण करून पाहिलें असतां प्रथम एक विचाराचें रूप (Form of thought) निर्माण झालेलें दिसतें. तो च पुढें विचाराचा मूर्त आकार (Frame of thought) बनतो. या आकारांत

आरंभीं प्रत्येक भौतिक ज्ञानाची बाब बरोबर बसवून दाखवावयाची असते. आणि नंतर ती साक्षात् इंद्रियानुभवांत उतरते कीं नाहीं हें पहावयाचें असतें. अर्थात् येथें च मूळ ब्राह्मी स्वरूपाचे विश्वव्यापक सिद्धान्त तयार होतात. तीं च अध्यात्मविचाराचीं आद्य रूपें होत. उदाहरणार्थ, वैदिक तत्त्वज्ञानाप्रमाणें (१) आत्मा वै इदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम्; (२) स ऐक्षत एकोऽहं; (३) स अकामयत बहुस्यां प्रजायेय; (४) स तपस्तेपे, तपस्तप्त्वा इदं सर्वं असृजत; (५) त्यांत आरंभीं आकाश निर्माण झालें व आकाशापासून वायु, तेज, आप, आणि पृथिवी यांचा अनुक्रमें जन्म झाला; (६) पुनः या अभितप्त तपापासून ऋतसत्यांची जोडी बाहेर पडली, ऋतसत्यांपासून रात्र जन्मास आली, रात्रीपासून अर्णव समुद्र निघाला, त्यांतून संवत्सर सुरू झालें, संवत्सरापासून चंद्रसूर्य उदय पावले व चंद्रसूर्यांपासून अहोरात्रींना चलन मिळालें; इत्यादि. सांख्यदर्शनाप्रमाणें मूळारंभीं प्रकृतिपुरुष हें एकानेक, व्यक्ताव्यक्त, चलाचल, गुणागुण स्वरूपाचें स्वतंत्र पण सापेक्ष द्वंद्व अनादि होतें. त्यापासून महान् म्हणजे बुद्धि, अहंकार, मन, दशेंद्रियें, पंचतन्मात्रा, आणि पंचमहाभूतें मिळून २३ तत्त्वें बाहेर पडलीं व सृष्टि चालू लागली. वैशेषिकदर्शनाप्रमाणें मूळारंभीं सहा भावपदार्थ असून त्यांतील द्रव्याचे नऊ प्रकार होते व त्यांत पांच नित्य परमाणुरूप व चार नित्य विभुरूप असे दोन भेद होते. योगदर्शनाप्रमाणें मूळारंभीं सांख्यांच्या प्रकृतिपुरुषांच्या पलीकडे ईश्वर नामक पुरुषविशेष होता व मानवजीवाचे ठायीं मनबुद्धिअहंकारांचें मिळून परिपाकरूपानें चित्त होतें. न्यायदर्शनाप्रमाणें मूळारंभीं वैशेषिकांच्या षड्भावपदार्थांबरोबर सातवा अभाव नामक पदार्थ होता. मीमांसादर्शनाप्रमाणें मूळारंभीं शब्द होता. तो च पुढें ध्वनींत वाग्योनें प्रकट आविर्भाव पावला. व्याकरणशास्त्राप्रमाणें मूळारंभीं स्फोट

होता तो वाचेंत शब्दरूपानें प्रकट झाला. कामशास्त्राप्रमाणें ' कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् ' भैषज्यशास्त्राप्रमाणें मूळारंभीं कर्मपुरुष आणि त्याचे ठायीं सत्त्वरजतमादि त्रिगुणांना अनुसरून वातपित्तकफादि तीन दोष होते. भूमितिशास्त्राप्रमाणें मूळारंभीं महत्त्वरहित बिंदु आणि रुंदिरहित लंब रेषा होती. हे आणि याप्रकारचे सर्व प्रमाणशास्त्राचे संकेत त्रिकालाबाधित सनातन ज्ञानाचे मूलाकार होत.

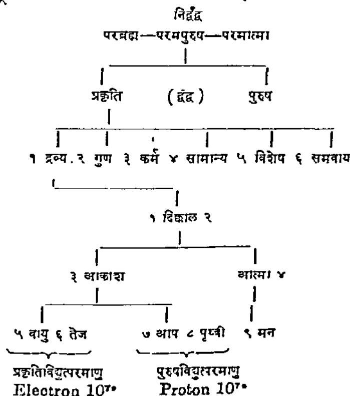
आरिस्टॉटल्नें प्रमाणशास्त्रांत वस्तूच्या निर्मितीला चार हेतुकारणें दिलीं आहेत—(१) द्रव्यकारण (Material cause), (२) रूपकारण (Formal cause), (३) निमित्तकारण (Instrumental cause), आणि (४) अंतिमकारण (Final cause). भगवद्गीतेनें सांख्यशास्त्राच्या आधारें पांच कारणें नमूद केलीं आहेत—' अधिष्ठानं तथा कर्ता करणंच पृथग्विधं । विविधाश्च पृथक् चेष्टा दैवं चैवात्र पंचमम् ॥ ' आणि कोणतें हि न्याय्य वा विपरीत कार्य असो त्याला हे पांच हेतु अवश्य लागतात असें म्हटलें आहे—' न्याय्यं वा विपरीतं वा तस्यैते पंच हेतवः । ' अर्थात् या पांचांत पहिलीं चार मानवाधीन व पांचवें देवाधीन आहे हें उघड आहे. अशा चार मानवाधीन कारणांत अधिष्ठान किंवा द्रव्यकरण हें पूर्णपणें बहिर्निष्ठ (Objective) आहे तर कर्ता किंवा अंतिमकारण हें पूर्णपणें अन्तर्निष्ठ (Subjective) आहे. आणि बाकी दोन अहं × इदं अशीं संमिश्रित आहेत. जगत् हें द्वंद्वमय अहमिदंस्वरूप आहे. अर्थात् त्यांत या चार कारणांनीं मिळून ज्ञानप्राप्ति व्हावी हें यथायोग्य च आहे. म्हणून शुद्ध भौतिकशास्त्र हें जसें एकांगी तसें शुद्ध न्यायशास्त्र हि एकांगी आहे. ज्ञानाला दोहोंचें एकत्रीकरण झालें पाहिजे आणि शिवाय त्याला अध्यात्माची जोड मिळाली पाहिजे. या पंचहेतूंचे संबंध पुढीलप्रमाणें दाखवितां येतील:—



सारांश, न्यायशास्त्रांत प्रमाणप्रमेयादि षोडश पदार्थांच्या द्वारें विचाराचा आकार कसा आहे हें पाहण्यांत व तपासण्यांत येतें आणि त्यांतून खरी ज्ञानाची निष्पत्ति होते. येथें जे मूल सिद्धान्त प्रस्थापित होतात ते निश्चयानें पूर्वकल्पित (*A priori*) आत्मप्रत्ययाचे (Subjective) असतात. अशा विचाराकारांत जो कोणता ज्ञानाचा विषय परीक्षणार्थ येतो त्याचे भावगुण अगोदर च निश्चित होतात. ते च पुढें भौतिकशास्त्रज्ञाच्या साक्षात् प्रयोगकर्मांत तंतोतंत उतरलेले दृष्टोत्पत्तीस येतात. या कारणास्तव, एडिंग्टन् म्हणतो, भौतिकशास्त्रज्ञानें जर मूळपासून च या न्यायघटित प्रामाण्यवादाकडे दुर्लक्ष न करतां त्याचा आश्रय केला तर त्याचें सर्व कार्य अत्यंत सुलभ होईल आणि उलट त्याच्या प्रायोगिक परीक्षणानें न्यायाच्या प्रामाण्याला हि उत्तम पुष्टि मिळेल. नाहींतर हें भौतिकशास्त्र आज आहे त्याप्रमाणें च सदा

कायमचें अंधारांत परिभ्रमण करीत राहील यांत कांहीं शंका नाहीं. त्यानें आपल्या पूर्वोक्त 'भौतिकशास्त्राचें तत्त्वज्ञान' या ग्रंथांत त्या शास्त्राच्या अनुसार भौतिक ज्ञानाच्या अपुरेपणाबद्दल थोड्या थोडक्या नाहींत तर अठरा बाबी निर्दिष्ट केल्या आहेत आणि त्यांत या शास्त्राचीं निर्णयात्मक निगमनें किती चुकीचीं आहेत हें विस्तारानें स्पष्ट करून दाखविलें आहे. याप्रकारें हल्लींच्या भौतिक परमाणुवादाच्या भरभराटीच्या काळीं त्याला न्यायशास्त्रांतील प्रामाण्यवादाच्या मदतीची आवश्यकता कशी आहे याबद्दल आतां शास्त्रज्ञांना हळु हळु जाणीव उत्पन्न होत चालली आहे. भौतिकशास्त्राची मजल विद्युत्परमाणूंपर्यंत पोंचली असून त्यापलीकडे काय आहे याचा त्याला अद्याप थांग लागलेला नाहीं. या विद्युत्परमाणूंना धरून च केवळ त्याची इलेक्ट्रॉन्, प्रोटॉन्, फोटॉन्, आयॉन्, पोझिट्रॉन् इत्यादि शब्दसृष्टि निर्माण झाली आहे. तथापि या विद्युज्जगतापलीकडे दुसरें कांहीं एखादें सर्वव्यापी तत्त्व असलें पाहिजे असें त्याला आतां किंचित् अंधुक रीतीनें वाटूं लागलें आहे. कारण त्यावांचून इलेक्ट्रॉन्स संचार कसे करतात व प्रोटॉनांकडे आकर्षिले जातात याची त्याला नीट उपपत्ति लावतां येत नाहीं. अमेरिकेंतील लोवे वेधशाळेंतील प्रो. लार्किन् म्हणतो या सर्व विद्युत्परमाणूंत निश्चयेंकरून संविच्छक्ति वास करते. त्याच्या मतें ज्योतिषशास्त्रान्वयें संशोधन करतां जगांत एक च तत्त्व भरलेलें दिसतें तें मन [Mind] होय. म्हणून त्यानें इलेक्ट्रॉन्च्या परमाणूला मानसपरमाणु (Mentoid) ही संज्ञा दिली आहे. पुनः या सर्वांला 'परायग' म्हणजे आश्रयभूत असें कांहीं तत्त्व पाहिजे. तें ईथर होय. तथापि या ईथरबद्दल शास्त्राचा अद्याप कांहीं च निश्चय झालेला दिसत नाहीं. याहून खोल विचार करणारे आमचे वैशेषिक दर्शनकार जगताच्या मूळारंभीं केवळ एक च एक मन मानीत नाहींत तर त्याबरोबर द्रव्य (Matter) हि मानतात.

किंबहुना ते द्रव्याचे नऊ प्रकार कल्पून त्यांत च मनाचा समावेश करतात; व त्या नवप्रकारांत आकाश, दिक्, काल आणि आत्मा यांना विभुत्व देऊन बाकी वायु, तेज, आप, पृथ्वी, आणि मन यांचे परमाणु कल्पितात. अर्थात् येथें द्रव्य × मन (Matter × mind) या दोहोंच्या संयोगांत योग्यप्रकारें जगताची उत्पत्ति दिसून येते. अशा वैशेपिकांना सांख्य व वेदान्त यांची जोड दिली म्हणजे मूळ परब्रह्मपरमात्म्यापासून इलेक्ट्रॉन–प्रोटॉन पर्यंत जो वंशक्रम तयार होतो तो येणेप्रमाणें:—



अशा रीतीनें अर्वाचीन भौतिक शास्त्राला प्राचीन दर्शनशास्त्रांची जोड मिळाली कीं त्यांतून त्याला जे आवश्यक ते सर्व पूर्वकल्पित

(A priori) संकेत (Hypotheses) प्राप्त होतील, त्याच्या विद्युत्परमाणूंना वायूसारख्या चल व आकाशासारख्या स्थिर ईथरांचा सम्यक् आश्रय मिळेल, आणि त्यांत मानसपरमाणूंच्या संयोगानें एकमेकांकडे आकर्षित होण्याची योग्य संविच्छक्ति निर्माण होईल यांत कांहीं संशय नाहीं. आतां यद्यपि भौतिकशास्त्रानें कांहींतरी युक्तिप्रयुक्तीनें विद्युत्परमाणूंचें पूर्वीं दर्शविल्याप्रमाणें सांख्यिक (Quantum) पद्धतीच्या गणितागत मापनानें परिगणन केलें असलें तत्रापि ज्या अर्थी त्याला वैशेषिकांच्या वायु, तेज, आप आणि पृथ्वी या तत्त्वपरमाणूंचें गणित करणें सर्वथा अशक्य आहे त्याअर्थी त्या पलीकडच्या मानसपरमाणूबद्दल बोलावयास च नको. आणि जेथें त्याला वाय्वादि परमाणुद्रव्यांचें रूप आकलन होणार नाहीं तेथें आकाशादि विभु द्रव्यांचें तर नांव च घ्यावयास नको. हीं सर्व नव द्रव्यें सदा शास्त्राच्या कल्पित संकेतांत किंवा शास्त्रज्ञांच्या स्वात्मप्रत्ययांत कायमची गूढ राहणार यांत कसला च संदेह नाहीं.

हें षड्भावपदार्थयुक्त नवद्रव्यात्मक जगत् ज्या ईशतत्त्वानें अन्तर्बाह्य व्यापून टाकलें आहे त्याचें स्वरूप जर द्वंद्वांत वर्णावयाचें असेल तर तें 'अणोरणीयान् महतो महीयान् ' असें च वर्णिलें पाहिजे हें उघड आहे. हें त्याचें बिंदुवर्तुलात्मक रूप होय. त्यांतील बिंदु युक्लिड्च्या व्याख्येप्रमाणें महत्त्वरहित म्हटला म्हणजे तो मानसपरमाणूच्या हि पलीकडे आहे, व वर्तुल अनंत मानलें तर तें अखिल ब्रह्मांडाच्या पार आहे. परमाणूच्या ठायीं मन उमटल्याबरोबर तेथें इच्छाशक्ति येते. असा मनवान् ईश तो च आत्मा. तो ' अणोरणीयान् ' आहे. त्यानें च प्रथम जगत् निर्माण करण्याची कामना धरून ' इदं सर्वमसृजत. ' पण त्याकरितां त्याला तप तपावें लागलें. अशा तपांत त्यानें आत्मयज्ञ करून जी प्रजांची वृद्धि केली तींत ब्रह्मांचीं एका बाहेर एक वर्तुळें

आत्मानं = आत्मानं पश्यति = आपणा स्वतःस पाहतो.

ततः = ततः सः = त्यायोगें तो; त्या पाहण्यापासून तो; असें पाहिल्यानंतर तो.

न विजुगुप्सते = विशेष जुगुप्सा पावत नाहीं. 'घृणां न करोति' = विशेष घृणा करीत नाहीं, विशेष खेद करीत नाहीं.

माध्यंदिन संहितेंत 'न विजुगुप्सते'बद्दल 'न विचिकित्सति' असा पाठभेद आहे. त्याचा अर्थ, विशेष चिकित्सा करीत नाहीं. दोन्ही मिळून अर्थ,—विशेष चिकित्सा करीत नाहीं म्हणून विशेष खेद पावत नाहीं; आपलें कांहीं विघडलें आहे का याची विशेष चर्चा करीत नाहीं. व विघडलें असलें तरी त्याबद्दल विशेष घृणा म्हणजे शोक करीत बसत नाहीं.

मंत्रार्थ

परंतु जो सर्व भूतमात्रांना आपल्या च ठिकाणीं खोल दृष्टीनें पाहतो व सर्व भूतमात्रांच्या ठिकाणीं आपणास पाहतो तो त्यायोगें विशेष जुगुप्सा पावत नाहीं.

जगतांतील प्रत्येक जगत् म्हणजे गतिमान वस्तु ईशानें व्यापलेली आहे. जगतांत सर्वत्र अन्तर्बाह्य ईश भरून राहिला आहे. तो जसा आपल्या ठिकाणीं आहे तसा अखिल भूतजाताच्या ठिकाणीं आहे. अशा ज्ञानाच्या अन्तर्दृष्टीनें जो कोणी मनुष्य आपल्या ठायीं सर्व भूतमात्रांना पाहतो आणि सर्व भूतमात्रांच्या ठायीं आपणा स्वतःस पाहतो तो जगताशीं तादात्म्य पावत असल्यामुळें कोणत्या हि प्रकारच्या शोकमोहादि दुःखकारक गोष्टींपासून अलिप्त राहतो. अर्थात् तो कशापासून विशेष जुगुप्सा म्हणजे खेद पावत नाहीं. तो सर्वथा शांत राहतो. अशा सर्वत्र समदर्शी ज्ञानी पुरुषाला गीतेंत 'योगयुक्तात्मा'

म्हटलें आहे,— ' सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि । ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शिनः ॥ ' अशा योगयुक्तात्म्याचें अधिक वर्णन पुढील मंत्रांत केलें आहे.

शंकराचार्यांनीं 'यः' पदानें 'यः परिव्राण्मुमुक्षुः' म्हणजे मोक्षाची इच्छा करणारा परिव्राट् संन्याशी असा अर्थ घेतला आहे. पण त्या पदाचा तसा अर्थ घेण्याचें तादृश प्रयोजन नाहीं. येथें हें पद सर्वसामान्य ज्ञानी पुरुषाचें वाचक आहे. मग तो पुरुष परिव्राड् असो वा नसो. तो वरील गीतेच्या उक्तींत सांगितल्याप्रमाणें ' समदर्शी योगयुक्तात्मा ' असला म्हणजे झालें. असा समदर्शी योगयुक्तात्मा निश्चयानें कर्मयोगी असतो, कर्मत्यागी नसतो. तो वेदविहित कर्में करून शतवर्षें जगण्याची इच्छा करतो व ज्ञानानें सर्वत्र आत्मौपम्य पाहतो. अर्थात् अशा प्रकारचा ज्ञानी क्वचित् एखादा गृहस्थाश्रमी अग्निहोत्री असूं शकेल; तर उलट परिव्राजकाचार्य नांवानें मिरविणारा पीठाधिष्ठित नामधारी संन्याशी केवळ मुमुक्षु च काय पण सामान्य ज्ञानेच्छु असणारा हि दिसून येणार नाहीं. आतां यद्यपि शंकराचार्यांनीं ' यः ' हें दर्शकसर्वनाम ' परिव्राण्मुमुक्षुः ' अशा पुरुषवाचकतेनें घेतलें असलें तत्रापि त्यांना तें 'आत्मा' या अर्थानें घेणें अधिक प्रशस्त वाटत आहे. परंतु इलाज नाहीं म्हणून त्यांना त्याचा अर्थ ज्ञानी पुरुष असा करावा लागत आहे. कारण त्याला पुढें ' विजुगुप्सते ' असें क्रियापद आहे. व तें तर जसें पुरुषमात्राला लावतां येईल तसें आत्म्याला लावतां येणार नाहीं हें उघड आहे. तथापि येथें सदर कारणास्तव जरी ' यः ' पदाचा अर्थ परिव्राट् मुमुक्षु असा केला असला तरी भाष्याचा सर्व झोंक त्यांतून आत्मा हा अर्थ प्रतीत व्हावा असा च आहे आणि म्हणून पुढील मंत्रांत ' यस्मिन् ' हें पद मुद्दाम कारण नसतां ' यस्मिन् काले '

असो; तर या प्रकारें ईशाचें हें अन्तर्बाह्य रूप दूरात् किती दूर आहे आणि जवळांत किती जवळ आहे तें दर्शविल्यानंतर आतां पुढें दोन मंत्रांत त्या ईशस्वरूपाशीं आपल्या ज्ञानानें मिळून गेलेल्या कर्मयोगी ज्ञानी पुरुषाचें लक्षण कथन करतात.

मंत्र ६ वा

यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मन्येवानुपश्यति ।
सर्वभूतेषु चाऽऽत्मानं ततो न विजुगुप्सते ॥ ६ ॥

पदपाठ

यः । तु । सर्वाणि । भूतानि । आत्मनि । एव । अनुपश्यतीत्यनुऽपश्यति । सर्वभूतेष्विति सर्वऽभूतेषु । च । आत्मानं । ततः । न । वि । जुगुप्सते ॥ ६ ॥

अन्वय

यः तु सर्वाणि भूतानि आत्मनि एव अनुपश्यति । सर्वभूतेषु च आत्मानं (पश्यति) । ततः (सः) न विजुगुप्सते ।

यः तु = परंतु जो; परंतु जो कोणी मनुष्य. मागील मंत्रांत 'ईश दूर आहे ईश जवळ आहे, ईश सर्वान्तर्यामी आहे ईश सर्वाबाहेर आहे,' असें जरी असलें तरी जो कोणी मनुष्य,—इतका 'तु' पदाचा येथें अर्थ आहे.

सर्वाणि भूतानि = सर्व भूतमात्रें; सर्व भूतजात.

आत्मनि एव = आपल्या च ठायीं; आपल्या स्वतःच्या च ठिकाणीं. माध्यंदिन संहितेंत 'आत्मन्नेव' असा पाठ आहे. त्याचा अर्थ आपण च केवळ.

अनुपश्यति (अनुदृश = To behold, to survey, to see in prospect) = बारीक दृष्टीनें पाहतो; विचारपूर्वक खोल पाहतो.

सर्वभूतेषु = सर्व भूतमात्रांचे ठायीं.

च = यश्च = आणि जो.

मंत्र ७ वा

यस्मिन्सर्वाणि भूतान्यात्मैवाभूद्विजानतः ।
तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः ॥ ७ ॥

पदपाठ

यस्मिन् । सर्वाणि । भूतानि । आत्मा । एव । अभूत् । विजानत इति विऽजानतः । तत्र । कः । मोहः । कः । शोकः । अनुपश्यत इत्यनुऽपश्यतः ॥ ७ ॥

अन्वय

यस्मिन् सर्वाणि भूतानि आत्मा एव अभूत् । एकत्वं अनुपश्यतः विजानतः । तत्र कः मोहः कः शोकः ? ।

यस्मिन्=ज्या मनुष्याचे ठिकाणीं; ज्या ज्ञानी पुरुषाचे ठिकाणीं.

सर्वाणि भूतानि=सर्व भूतमात्रें, सर्व वस्तुजात; सर्व सृष्ट पदार्थ.

आत्मा एव अभूत्=आपल्या स्वतः प्रमाणें च केवळ असतात.

एकत्वं अनुपश्यतः=जो बारीक दृष्टीनें एकत्व पाहतो अशाला; जो ज्ञानदृष्टीनें सर्वा ठायीं एकत्व पाहतो अशा पुरुषाला.

विजानतः=विशेष जाणणाऱ्याला; ज्याला विशेष ज्ञान आहे अशाला; जो सर्वाठायीं एकत्व पाहतो व आपल्या ठायीं सर्वत्व पाहतो अशा ज्ञानवानाला.

तत्र को मोहः कः शोकः=त्या ठिकाणीं, त्या ज्ञानवानाच्या ठिकाणीं मोह कोठला आणि शोक कोठला ?

मंत्रार्थ

ज्याच्या ठिकाणीं सर्व भूतमात्रें केवळ आत्मवत् आहेत अशा

एकत्व पाहणाऱ्या ज्ञानवानाला तेथें त्याचे ठायीं मोह कोठला आणि शोक कोठला ?

शंकराचार्यांनीं ह्या आणि मागील मंत्रांत दोन तीन ठिकाणीं जो आत्मवाचक शब्द आला आहे त्याचा अर्थ सर्वत्र ब्रह्मस्वरूपी आत्मतत्त्व केला आहे. परंतु हें सूक्त ईशसूक्त आहे, आत्मसूक्त नाहीं. सामान्यतः ईश आणि आत्मा हे जरी एक म्हटले तरी त्यांत तात्त्विक दृष्टया थोडा भेद आहे. ईश हा जगतांतील भूतमात्रांच्या अपेक्षेनें त्यांचा स्वामी म्हणून उपस्थित होतो. आत्मा हा जगताच्या जगद्भावाला धरून निघतो. जेव्हां तें मूळचें एकमेवाद्वितीयं अजगत् जगतांतील नानात्वांत उतरतें तेव्हां तें आत्मस्वरूप पावतें, आणि जेव्हां त्या जगतांत भूतमात्राची निर्मिति होते तेव्हां तें ' भूतस्य जातः पतिरेक आसीत् ' या न्यायानें ईशत्वाप्रत जातें. असा आत्मा आणि ईश यांत स्वाभाविक रीत्या फरक आहे. सदर सूक्तांत आत्मा कोठें नाहीं. येथें सर्व ईशाचें साम्राज्य आहे. कारण या सूक्ताचा आरंभ च ' ईशावास्यमिदं सर्वं ' असा आहे. येथें ईशाला धरून जगताचें, भूतमात्राचें व मानवी जीवात्म्याचें स्वरूपावलोकन आहे; आणि उलट जगताला, भूतमात्राला व मानवी जीवात्म्याला धरून ईशाचें स्वरूपदर्शन आहे. म्हणून सामान्यतः कोणा हि वाचकाला या दोन्ही मंत्रांतील आत्मा हा शब्द मनुष्याचा जीवात्मा (Self) वाटणें साहजिक आहे, परमात्मा वाटण्याचें कारण नाहीं. उदाहरणार्थ, पुनः पुढील पॉल् डॉयसन्चें इंग्रजी भाषांतर पहाः—

" Yet he who here recognises again
All living beings in himself,
And himself in everything that lives,
He no longer is vexed by any. " 6

"Here where the knowing self
Becomes all living beings :—
How could error be, how pain,
For him who thus beholds the unity?" 7

आतां ह्या जगतांतील प्रत्येक जगन्मात्र ईशावास्य असल्याकारणानें ज्ञानी पुरुषाला सर्व भूतमात्रें आपल्या ठायीं आत्मवत् वाटावीं यांत नवल नाहीं. मग असें सर्वत्र एकत्व पाहणाऱ्याला मोह कोठला आणि शोक तरी कोठला? जेथें भेदभाव असेल तेथें त्यांना थारा आहे. अभेदस्थितींत मोह नाहीं आणि शोक हि नाहीं. असा हा शोक आणि मोह यांपासून अलिप्त समदर्शी योगी ईशाचे ठायीं सर्व पाहतो आणि सर्वांचे ठायीं ईश पाहतो व सर्वत्र आत्मौपम्यानें वर्तन करतो. अशा योग्याचें वर्णन भगवद्गीतेंत येणें प्रमाणें केलें आहे:—

"यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।
तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥
सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः ।
सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥
आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।
सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥"

= जो मला सर्वांच्या ठायीं पाहतो आणि माझ्या ठायीं सर्वांना पाहतो त्याला मी नाहींसा होत नाहीं आणि तो मला नाहींसा होत नाहीं. जो एकत्वानें राहणारा सर्व भूतांच्या ठायीं असणाऱ्या मला भजतो तो योगी कसा हि वागत असला तरी माझे ठायीं वर्ततो. अर्जुना, आपणाला जें सुख वा दुःख तें च इतरांना अशा आत्मौपम्यानें जो सर्वत्र समता पाहतो तो योगी श्रेष्ठ मानला जातो.

या प्रकारें मंत्र ६ मध्यें कर्तरि प्रयोग व मंत्र ७ मध्यें कर्म-

कर्तरिप्रयोग योजून जें येथें ज्ञानी पुरुषाचें लक्षण पूर्णपणें विशद करून दाखविलें आहे तें शंकराचार्यांना आपल्या मतलबास्तव मान्य न होऊन त्यांनीं त्यांवर निराळी च मल्लीनाथी केली आहे. त्यांनीं सदर मंत्रांतील पहिलें ' यस्मिन् ' हें पद व तदनुषंगानें आलेलें 'तत्र' हें पद हीं दोन्ही पदें मुख्यतः कालवाचक घेऊन नंतर विकल्पानें आत्मवाचक दर्शविलीं आहेत. तथापि त्यांचे हे दोन्ही अर्थ अवास्तव आहेत. येथें कालाचा कांहीं संबंध नाहीं. मागील मंत्रांत जें ' यः ' हें पुरुषवाचक दर्शकसर्वनाम आहे त्याचें च येथें ' यस्मिन् ' हें सप्तमीचें रूप आहे. जो कर्मयोगी ज्ञानी पुरुष गेल्या मंत्रांत दर्शविला त्याचे च ठायीं आतां त्याच्या समदर्शित्वाच्या योगें कोठें मोह किंवा शोक यांना थारा मिळत नाहीं हें येथें अधिक स्पष्ट रीतीनें सांगावयाचें आहे इतकें च. तथापि शंकराचार्यांना ' यस्मिन् ' = ज्या काळीं, व ' तत्र ' = त्याकाळीं असे त्यांचे मुख्य कालवाचक अर्थ करण्याचें कारण काय ? तर त्यांना ज्ञानी संन्याशी व अज्ञानी कर्मयोगी यांतील भेद दाखवावयाचा आहे. जेव्हां कर्मांत रत असलेला अज्ञानी मनुष्य कर्माचा त्याग करून आणि सर्व एषणा सोडून संन्यासांत ज्ञानवान् होतो तेव्हां च त्याला सर्व भूतांचे ठायीं एकत्व पाहण्याची शक्ति येते आणि तेव्हां च त्या काळीं त्याला मोह आणि शोक बाधा करूं शकत नाहीं. इतका असा भावार्थ 'यस्मिन्' हें पद कालवाचक घेऊन दर्शवितां येतो. पण पुनः तें पद विकल्पानें आत्मवाचक घेतलें तर आत्म्याचे ठायीं कसला च विकार असूं शकत नाहीं. मग तेथें मोह कोठला व शोक तरी कोठला ? " यस्मिन्सर्वाणि भूतानीति। यस्मिन्काले यथोक्तात्मनि वा तान्येव भूतानि सर्वाणि परमार्थात्मदर्शनादात्मैवाभूदात्मैव संवृत्तः परमार्थवस्तु विजानतस्तत्र तस्मिकाले तत्रात्मनि वा को मोहः कः शोकः । "—तथापि मोह काय किंवा शोक काय त्यांचा संबंध जरी मनुष्याशीं असला तरी तो

अज्ञानी मनुष्याशीं असतो, ज्ञान्याशीं नसतो. म्हणून म्हटलें— "शोकश्च मोहश्च कामकर्मबीजमजानतो भवति। न त्वात्मैकत्वं विशुद्धं गगनोपमं पश्यतः। को मोहः कः शोक इति शोकमोहयोरविद्याकार्ययोराक्षेपेणासंभवप्रदर्शनात् सकारणस्य संसारस्यात्यन्तमेवोच्छेदः प्रदर्शितो भवति।"—ज्यांना काम व कर्म यांचें बीज समजत नाहीं त्यांना च शोक व मोह होतो. पण जो गगनोपम विशुद्ध आत्मैकत्व पाहतो त्याला होत नाहीं. हें जरी खरें असलें तरी त्यावरून येथें सदर मंत्रांत सर्व कारणसहित संसाराचा अत्यंत उच्छेद च प्रदर्शित केला आहे असें नाहीं. मग ह्या आचार्यांनीं त्या शोकमोहांचें कारण अविद्या ठरविली व त्यांचा येथें आक्षेपानें म्हणजे निश्चित उत्तराऱ्या प्रश्नानें असंभव दर्शविला आहे असें म्हटलें तरी हरकत नाहीं.

मनुष्य प्राणी हा कर्मी आणि ज्ञानी असा द्विप्रकारात्मक आहे, केवळ कर्मी नाहीं किंवा केवळ ज्ञानी नाहीं. तो आपल्या कर्मांत ज्ञान मिळवितो व ज्ञानांत उत्तमोत्तम कर्म करून 'योगयुक्तात्मा' होतो; आणि अशा योगयुक्तात्मत्वाच्या स्थितींत च केवळ तो ईशपदाला जाऊन पोंचतो. म्हणून प्रथमतः मंत्र २ आणि ३ मध्यें त्याच्या कर्माची विचक्षणा केली आणि आतां मंत्र ६ आणि ७ मध्यें त्याच्या ज्ञानाची करण्यांत येत आहे. त्यांत पहिल्या मंत्रांत जें 'अनुपश्यति' हें क्रियापद आलें आहे त्याचा च अनुवाद पुढील मंत्रांतील 'अनुपश्यतः' या पदांत झाला आहे हें येथें मुद्दाम लक्षांत घेण्यासारखें आहे. या प्रकारें कर्माला अनुलक्षून दोन मंत्र आणि ज्ञानाला अनुलक्षून दोन मंत्र घेऊन आणि मध्यंतरीं ४ व ५ या दोन मंत्रांत ईशाचें स्वरूप द्वंद्वांतील दोन दोन विरोधी कोटींनीं दर्शवून शेवटीं पुढील एका मंत्रांत त्या ईशाची आणि योगयुक्तात्म्याची यथार्थ सांगड घालून देण्यांत आली आहे. तथापि शंकराचार्यांना अशा कर्मानें ईशपद प्राप्त करून घेणाऱ्या ज्ञानी

पुरुषाची कर्ममार्गावरील पुरुषार्थसिद्धि मान्य होणें शक्य नसल्याकारणानें त्यांनीं तो मंत्र सर्वेच्या सर्व फिरवून जो त्याचा अर्थ ईशाला अनुलक्षून लावण्याचा प्रयत्न केला आहे तो अगोदर जसाच्या तसा घेऊन व त्यांतील वैयर्थ्य दर्शवून नंतर त्याचें खरें स्वरूप निदर्शित करणें योग्य होणार आहे.

मंत्र ८ वा

स पर्यगाच्छुक्रमकायमव्रण-
मस्नाविरꣳ शुद्धमपापविद्धम् ।
कविर्मनीषी परिभूः स्वयंभूर्
याथातथ्यतोऽर्थान्व्यदधाच्छाश्वतीभ्यः समाभ्यः ॥ ८ ॥

पदपाठ

सः । परि । अगात । शुक्रं । अकायं । अव्रणं । अस्नाविरं । शुद्धं । अपापविद्धमित्यपापऽविद्धं । कविः । मनीषी । परिभूरिति-परिऽभूः । स्वयंभूरितिस्वयंऽभूः । (याथातथ्यत इति याथाऽतथ्यतः) । अर्थान् । वि । अदधात् । शाश्वतीभ्यः । समाभ्यः ॥८॥

अन्वय

सः —(१) पर्यगात्, (२) शुक्रं, (३) अकायं, (४) अव्रणं, (५) अस्नाविरं, (६) शुद्धं, (७) अपापविद्धं, (८) कविः, (९) मनीषी, (१०) परिभूः, (११) स्वयंभूः —(याथातथ्यतः) शाश्वतीभ्यः समाभ्यः अर्थान् व्यदधात् ।

सः = तो; तो ईश; ती ईशशक्ति; तें प्रकृतिपुरुषरूप संकल्पात्मक (Directive Mind) व सृजनात्मक (Creative Power) ईश तत्त्व.

अशा ईशाचीं पुढें अकरा गुणदर्शक विशेषणें दिलीं आहेत तीं येणेंप्रमाणें:—

(१) पर्यगात् (परि + अगात्) = सभोंवार गमन करणारा; सभोंवतीं सर्व बाजूंनीं पसरणारा; जसें आकाश सर्व बाजूंनीं व्यापतें

किंवा वायु सर्व बाजूंनीं वाहतो तसा आकाशासारखा 'सर्वगत' किंवा वायूसारखा 'सर्वत्रग'. याचें गमन असें आहे कीं त्या गमनावांचून जगतांत कोठें कांहीं रिकामी जागा राहिलेली नाहीं. जगतांत जिकडे तिकडे जी गति म्हणून आहे ती सर्व याची च आहे. 'ईशावास्यमिदं सर्व यत्किंच जगत्यां जगत्' या वाक्याचें हें एका शब्दांत वर्णन आहे.

(२) शुक्रं = शुक्रं = सूर्यकिरणाप्रमाणें भास्वर शुक्र; सूर्यप्रकाशाप्रमाणें शुभ्र. गतीची पराकाष्ठा झाली कीं शुभ्र वर्ण निर्माण होतो, जसा सूर्याचा प्रकाश. हा प्रकाश अनेक निरनिराळ्या रंगांच्या समुच्चयांत सिद्ध होतो आणि ते रंग सूर्याच्या निरनिराळ्या तेजोवीर्यांच्या गतींत समुत्पन्न होतात. अर्थात सर्व गुणांच्या समुच्चयानें सिद्ध होणारें जें ईशाचें निर्गुण तत्त्व तें सर्व रंगांच्या समुच्चयानें सिद्ध होणाऱ्या सूर्यकिरणाप्रमाणें भास्वर शुक्र असतें.

(३) अकायं = कायारहित; ज्याला शरीर नाहीं असा अशरीरी. ज्याची काया विश्व म्हणावी तर तो विश्वाला आंतून व्यापून बाहेर दहा अंगुळें उरला आहे. मग त्याच्या कायेचें मापन कसें व्हावें? जसें त्याच्या गतीचें मापन नाहीं, वर्णाचें नाहीं, तसें रूपाचें हि नाहीं.

(४) अव्रणं = ज्याला व्रण म्हणजे क्षतें नाहींत असा अक्षत. जेथें काया च नाहीं तेथें व्रण कोठून? आणि पुढील विशेषणांत दर्शविल्याप्रमाणें स्नायु तरी कोठून? वनस्पतीसारखें शरीर असल्यास त्यावर व्रण पडतील. तसें येथें नाहीं.

(५) अस्नाविरं = स्नायूंनीं विरहित. जेथें जीवसृष्टींतील निकृष्ट वनस्पतीसारखें शरीर नाहीं तेथें प्रकृष्ट प्राण्यासारखें तरी कोठून असणार? म्हणून जेथें व्रण पडणें अशक्य तेथें स्नायु तरी कोठें दिसणार? असें हें ईशतत्त्व स्नायुरहित आहे म्हणजे प्राण्याच्या हि आकाराचें नाहीं.

अकायं, अव्रणं, अस्नाविरं या तीन विशेषणांनीं तो ईश पूर्णपणें कायारहित दर्शविला आहे. अकायं = कसलें च शरीर नाहीं म्हणजे कसल्या च रूपाचें वा आकाराचें नाहीं; विद्युत्कणाचें नाहीं किंवा पाण्याच्या बिंदूचें नाहीं, दगडधोंड्यांचें नाहीं किंवा चंद्रसूर्याचें नाहीं. अव्रणं = ज्यावर व्रण पडतील अशा लतावृक्षांचें नाहीं. अस्नाविरं = ज्यांत स्नायु असतात अशा पशुपक्षांचें व मानवाचें नाहीं. या प्रकारें सृष्टींतील कोणत्या हि जीवाजीव शरीराप्रमाणें याला शरीर नसल्यामुळें हा कायारहित, रूपरहित व आकाररहित असा सर्वथैव निष्काय, निरूप, निराकार आहे.

(६) शुद्धं = निरुपाधिक. ज्याला कसली च कायेची, गुणाची वर्णाची, रूपाची वा आकाराची उपाधि नाहीं असा.

(७) अपापविद्धं = पापानें विद्ध न झालेला. पापपुण्य हें नीतीच्या क्षेत्रांतील द्वंद्व आहे आणि नीति ही मानवी समाजांत सिद्ध होणारी आहे. अशा नीतीच्या क्षेत्रांत सदसत्, योग्यायोग्य, बरेंवाईट या द्वंद्वांना अनुसरून न्याय्यान्याय्य, धर्म्याधर्म्य, पापपुण्य हीं द्वंद्वें उत्पन्न होतात. परंतु हें ईशतत्त्व ' नासदासीन्नोसदासीत् ' या न्यायानें द्वंद्वाच्या बाहेर निर्द्वंद्व असल्यामुळें नीतीच्या बाहेर आहे म्हणून पापपुण्याच्या हि बाहेर आहे. अर्थात् तें पापानें विद्ध म्हणजे बाधित होऊं शकत नाहीं.

(८) कविः = सर्वज्ञ; क्रान्तदर्शी, अन्तर्ज्ञानी. असा कवि ज्याप्रमाणें अन्तःकरणाचे ठायीं पाहतो आणि निर्माण करतो त्या प्रमाणें अन्तःकरणाचे ठिकाणीं पाहून सृष्टि निर्माण करणारा. गीतेनें त्याला नुसतें ' पुराण कवि ' म्हटलें नाहीं तर ' अनुशासितार ' म्हटलें आहे—' कविं पुराणमनुशासितारं । ' निर्माणकर्ता आणि अनुशास्ता. ' नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा ' = याहून अन्य द्रष्टा नाहीं, असें उपनिषद्वचन शंकराचार्यांनीं उध्दृत केलें आहे.

(९) मनीषी (मन + ईष = बाहेर काढणें) = 'मनस ईषिता'; मनानें चिंतून बाहेर काढणारा; मनांत चिंतून जें निर्मिलें बाहेर प्रकट करणारा. कर्मस्वरूपी ज्ञानवान किंवा ज्ञानस्वरूपी कर्मवान.

(१०) परिभूः = 'परि सर्वेषां उपरि भवतीति'. सर्वांच्या वर असणारा. सर्व वेढून राहणारा.

(११) स्वयंभूः = 'स्वयमेव भवतीति'. स्वतः सिद्ध असणारा. ज्याला दुसऱ्या कोणी निर्मिला नाहीं तर जो स्वतः सर्वकाल वा कालातीत अस्तित्वांत असणारा.

परिभूः आणि स्वयंभूः या दोन विशेषणांनीं तो नित्यशुद्धबुद्ध-मुक्त ईश स्वतःसिद्ध असून सर्वांना अन्तर्बाह्य व्यापणारा सर्वश्रेष्ठ आहे इतका अर्थ प्रतीत होतो.

शंकराचार्यांनीं वरील अकरा विशेषणांपैकीं 'अकायं' या विशेषणानें लिंगशरीर वर्जित झालें, 'अव्रणमस्नाविरं' या विशेषण-द्वयानें स्थूल शरीराचा प्रतिषेध झाला, व 'शुद्धं' या विशेषणानें कारण-शरीराचा निषेध केला असें वेदा तपरंपरेनें म्हटलें आहे. 'शुद्धं' म्हणजे 'निर्मलमविद्यामलरहितं' असा जो त्यांनीं त्याचा अर्थ केला आहे त्यांतील अविद्यामलाचें येथें कांहीं काम नाहीं. येथें सर्वसामान्यरीत्या तो ईश कोणत्या हि शारीरिक उपाधीनें बद्ध नाहीं येवढें च सांगा-वयाचें आहे म्हणून तो केवल निर्मल होय. त्याच्यामागें अविद्येची उपाधि नाहीं आणि विद्येची हि नाहीं इतका तो शुद्ध आहे. विद्या आणि अविद्या ह्या द्वंद्वांतील दोन्ही कोटी सारख्या च उपाधिरूप कशा असतात तें सदर सूक्तांत पुढें यथाप्रसंगीं ओघानें च येणार आहे.

एवंगुणविशिष्ट तो निर्गुण निराकार ईश जगत् निर्माण करून पुढें काय करतो तें सदर मंत्रांतील पुढील मुख्य वाक्यांत निर्दिष्ट झालें आहे—

"(याथातथ्यतः) सः शाश्वतीभ्यः समाभ्यः अर्थान् व्यदधात्।"

शाश्वतीभ्यः समाभ्यः = शाश्वत वर्षे; नित्य काळ; ज्या काळाचें परिगणन करतां येणार नाहीं असा चिरंतन काळ. मागें दुसऱ्या मंत्रांत 'शतं समाः' यांत जो समा शब्द अनेकवचनीं वर्षार्थानें आला आहे तो च येथें 'शाश्वतीभ्यः समाभ्यः' यांत आला आहे. मात्र येथें आतां शंभर च वर्षे नाहींत तर अगणित वर्षे, सर्व काळ, इतका त्याचा अर्थ आहे.

अर्थान् (ऋ–थन्) = अर्थ शब्दाच्या द्वितियेचें अनेकवचन. अर्थांना, अर्थांतें. अर्थ = (१) हेतु; अंतिम; अंतिम हेतु (Purpose, end, ultimate purpose). हा अर्थ अहंनिष्ठ (Subjective) आहे. (२) विषय; पदार्थ (Objective thing). हा अर्थ इदंनिष्ठ (Objective) आहे. (३) कर्तव्यकर्म (Action, function). हा अर्थ सर्वसामान्य आहे.

व्यदधात् (वि + अदधात्) = 'विधा' धातूचें तृतीय पुरुषीं एकवचनीं भूतकाळाचें क्रियारूप. त्यानें नेमून दिलें, लावून दिलें, निश्चित केलें, नियत केलें इत्यादि. या धातूचे अनेक अर्थ आहेत ते येणेंप्रमाणें:—(१) लावून देणें, नेमणें, योजणें (To lay down, to ordain, to prescribe). (२) ठरविणें, स्थापणें, निश्चित करणें (To settle, to fix, to determine). (३) मान्य करणें, रचणें, व्यवस्था लावणें (To grant, to arrange, to put in order). (४) निर्माण करणें, आकार देणें, रूपाला आणणें (To create, to shape, to form).'

सः अर्थान् व्यदधात् = तो अर्थांना नेमून देता झाला, लावून देता झाला, निश्चित करता झाला, नियत करता झाला. तो अर्थांना म्हणजे विषयांना तें तें कर्म नेमून देतां झाला. तो अर्थांना म्हणजे पदार्थ-मात्रांना त्या त्या कर्मांत नियत करता झाला.

सः शाश्वतीभ्यः समाभ्यः अर्थान् व्यदधात् = तो ईश शाश्वत काळ विषयांना आपआपल्या कर्मांचे ठायीं नेमून देता झाला. तो ईश आपल्या हेतुनुरूप जगतांतील संपूर्ण सृष्ट पदार्थमात्रांना आपआपल्या नियतकर्मांच्या ठायीं शाश्वत काळ धारण करता झाला.

शंकराचार्यांनीं ' शाश्वतीभ्यः समाभ्यः ' याचा अर्थ ' नित्याभ्यः संवत्सराख्येभ्यः प्रजापतिभ्यः ' असा करून त्यावर ईशानें अशा संवत्सर-संज्ञक प्रजापतींना त्यांचीं कर्मे यथानुरूप वाटून दिलीं—' यथानुरूपं व्यभजत् ' असें निर्वचन केलें आहे. परंतु येथें ' समाभ्यः ' याचा सर्व-सामान्य अर्थ सोडून उगीच सांप्रदायिक पौराणिक अर्थांत शिरण्याचें कारण नाहीं. पॉल डॉय्सन्नें त्याचा अर्थ 'सर्व काळ' (For all time) असा च केला आहे. तथापि वरील अर्थ करण्यांत शंकराचार्यांचा हेतु काय असावा ? तर अविद्येंत बुडालेल्या त्या संवत्सराख्य प्रजापतींच्या माथीं जगताच्या सर्व कर्मांची एकदां कायमची विभागणी करून देऊन त्यांच्यापासून अद्वैतात्म्याला सर्वथा अलिप्त राखणें !

मंत्रार्थ

तो,–सर्वगामी, शुक्रवर्णीय, देहरहित, व्रणरहित, स्नायुरहित, शुद्ध, पापरहित, क्रांतदर्शी, सर्वज्ञ, सर्वश्रेष्ठ, स्वतःसिद्ध,–(याथातथ्यतः) शाश्वत काळ अर्थांना नेमून देता झाला.

मूळारंभीं तो ईश जेव्हां अजगत् स्थितींत निद्रित क्रियाशून्य होता तेव्हां एकटा एक, अविभक्त, निष्क्रिय, निर्गुण, निर्विकार, निष्काम, निर्मनस्क होता. तो प्रथम खडबडून जागा होऊन समनस्क बनल्या-बरोबर येथें पहिलें ज्ञान स्फुरलें आणि पहिली कामना उमटली कीं, ' एकोऽहं बहुस्यां प्रजायेय.' त्याबरोबर तत्क्षणीं तो विकार पावला, गुणांत आला, क्रियेंत शिरला, विभक्त झाला, अनेकांत उतरला. अर्थात् तो मूळच्या अजगद्भावांतून पूर्णपणें जगद्भावांत आला आणि त्या जग-

तांतील भूतमात्रांचा एक च एक ईश म्हणजे शास्ता बनून राहिला. अर्थात् त्या ईशानें आतां ह्या जगतांतील पदार्थमात्रांच्या ठायीं आपल्या हेत्वनुसार तीं तीं नियतकर्में शाश्वत काळ बांधून टाकिलीं. अशा त्या ईशाचा जगत् निर्माण करून तें धारण करण्यांत जो एक च हेतु आहे तो आपलें ईशत्व प्रकट करणें हा होय. हें प्राकट्य कर्मांत सिद्धीस जातें. कर्माच्या मागें गुण असतात. गुणांना रूप अनुसरतें. रूपांत द्रव्याला आकार येतो. आणि द्रव्य पदार्थांत अन्तर्भाव पावतें. असे पदार्थ अनेक आहेत. पण ईश एक आहे व त्याची शक्ति हि एकविध आहे. तथापि ती सर्वांशानें प्रकट होण्यास अनेकविध वस्तूंच्या ठायीं कर्मांत उतरावी लागते. शक्तीचें पूर्ण प्रकटीकरण एका पदार्थाच्या कर्मांत होत नाहीं तर अनेकांच्या होतें. हा भौतिकशास्त्राचा नियम आहे. त्याकरितां अर्थशास्त्रांत श्रमविभागाचें तत्त्व प्रतिपादिलें जातें. श्रमाचा विभाग झाल्यावांचून क्रियेला तेज येत नाहीं व ती पूर्णता पावत नाहीं. या कारणानें ईशानें आपल्या अर्थास्तव जगतांत पदार्थ-मात्रांच्या द्वारें श्रमविभाग केला आहे व प्रत्येक भागाकरितां निरनि-राळ्या गुणरूपाकारांचे निरनिराळे पदार्थ सृजन करून त्यांच्याकडून कर्मांचा पसारा अखंडित वृद्धिंगत ठेवला आहे. अशा अखिल भिन्न-स्वरूप वस्तुगत क्रियासमुच्चयामध्यें त्या ईशाचा संपूर्ण अर्थ सम्यक् प्रकारें सिद्धीस जावा व शाश्वत राहावा हें साहजिक आहे. म्हणून च येथें ‘ अर्थान् व्यदधात् ’ = अर्थ नेमता झाला; पदार्थाचे ठायीं ते ते अर्थ नेमता झाला. कसे ? तर आपल्या स्वतःच्या अर्थानुरूप म्हणजे आपल्या हेत्वनुरूप. किती काळ ? तर ‘ शाश्वतीभ्यः समाभ्यः ’ अनंत काळ. या प्रकारें त्या ईशानें आपला अर्थ साधण्याकरितां जगतांत जें अर्थाचें विभजन केलें त्यांत त्यानें त्या त्या नानागुणरूपधारी पदार्थ-मात्रांचे ठायीं त्यांचीं त्यांचीं तीं तीं नियतकर्में निश्चित करून टाकलीं

व त्यांत त्यांत तो अधिष्ठित होऊन राहिला. म्हणून 'रसोऽहमप्सु कौंतेय प्रभास्मि शशिसूर्ययोः' अशा प्रकारचें भगवद्गीतेंत त्याचें वर्णन आहे. आतां पदार्थमात्रांतील तीं तीं भिन्न भिन्न कर्में केवळ त्या एकट्याच्या अर्थास्तव घडत असल्यामुळें तीं यज्ञार्थ कर्में च होत. अशीं कर्में मानवानें हि त्या ईशार्थास्तव अवलंबिलीं पाहिजेत हें उघड आहे. ईशाचा अर्थ जो शाश्वत काळ विभागून राहिला आहे त्याला मानव अपवाद नाहीं. अर्थात् मानवाला हि कसल्या ज्ञानाच्या वा चित्तशुद्धीच्या नांवाखालीं नियतकर्में चुकवून चालावयाचें नाहीं हें या मंत्रावरून निर्विवाद सिद्ध होत आहे. किंबहुना 'जोषयेत्सर्वकर्माणि विद्वान्युक्तः समाचरन्' या न्यायानें ज्ञानी मनुष्यावर तर ही मोठी च जबाबदारी आहे. सदर मंत्रांत हा ईशाचा हेतु स्पष्टपणें निरपेक्ष आणि निरपवाद दर्शविला आहे. त्यांत कोणाला हि फेरबदल करण्याचा अधिकार नाहीं. परंतु त्यांत हस्तक्षेप करून फेरबदल करण्यांत आलेला आहे. हा हस्तक्षेप म्हणजे, ह्या मंत्रांतील चौथ्या पादांत 'याथातथ्यतः' हें एक आपल्या पदरचें निराळें वटवटीत प्रक्षिप्त पद घुसडून त्यांतील छंदाची व अर्थाची जी सर्वथैव हानि करण्यांत आली आहे, तो होय.

याथातथ्यतः—यथातथभावानें; ज्याच्या त्याच्या योग्यतेप्रमाणें; जशी ज्याची योग्यता असेल तसें त्याप्रमाणें म्हणजे, अज्ञानाचे ठायीं अज्ञान्याच्या योग्यतेप्रमाणें व ज्ञान्याचें ठायीं ज्ञान्याच्या योग्यतेप्रमाणें.

वाजसनेयी यजुर्वेदाच्या आजकालच्या विद्यमान दोन्ही काण्व आणि माध्यंदिन शाखांच्या संहितापाठांत आणि पदपाठांत हें पद सस्वर अन्तर्भाव पावलेलें आहे. तें जसें यच्चयावत् पोथ्यांतून आणि ग्रंथांतून लेखनिविष्ट आहे तसें उभयशाखी वैदिक ब्राह्मणांच्या पठनांतून हि सरहा म्हटलें जात आहे. इतकें तें व्यवहारांत सदर मंत्राशीं एका-

त्मता पावलें आहे. मंत्र हीन करून म्हणणें हें पाप आहे असें समजणाऱ्या जुन्या यास्क–पाणिनी–जैमिनी–पतंजल्यादि श्रौती मीमांसकांवर हा अद्वैत वेदान्ताचा महान् विजय आहे यांत कांहीं शंका नाहीं. पूर्वकाळच्या बुद्धिवादी विरक्तांनीं श्रुतीच्या अभेद्य तटावर बाहेरून टक्करा देऊन आपलीं डोकीं फोडून घेतलीं आणि पुढें ते निराळे होऊन स्वस्थ बसले. याला जैमिनीच्या मीमांसेंत पुष्कळ दाखले आहेत. परंतु हल्लींच्या विवर्तवादी संन्याश्यांनीं श्रुतीच्या आंत विश्वासानें आत्मभाव दाखवून तींत हें भगदाड पाडलें आणि या रीतीनें मीमांसकांची खोड मोडली. आतां ज्या काळीं हे गर्हणीय हस्तक्षेप करण्यांत आले त्याकाळीं म्हणजे भट्ट कुमारिलाच्या पश्चात्काळीं मीमांसक वीर बौद्धादींशीं पुष्कळ काळ झुंज खेळून क्षीणबल होतसाते मागें पडत चालले होते व वैदिकसमाजाच्या गळ्याभोंवतीं अद्वैतवेदान्ताचा पाश अधिकाधिक घट्ट होऊं लागला होता. नाहींतर ह्या कर्मद्वेष्ट्या ब्राह्मणब्रुवांना हें कार्य सहजासहजीं इतकें बेमालुम रीतीनें करतां आलें नसतें.

पुरातत्त्वभूषण वि. का. राजवाडे यांनीं संस्कृत वा प्राकृत ग्रंथांतून हे असे प्रक्षेप कसे शिरतात याची एक उपपत्ति दिली आहे. त्यांचें म्हणणें हें कीं, ग्रंथ शिकणारा शिष्य आणि शिकविणारा गुरु यांचे पाठ चालतांना गुरु अर्थ विशद करण्याकरितां निरनिराळ्या शब्दांची योजना करतो. अशा शब्दांतील एखादा विशेष महत्त्वाचा शब्द शिष्य तेथें च पोथीच्या समासांत टिपून घेतो. पुढें त्या पोथीची नकल होतांना नकलकार तो शब्द मुळांत घेऊन चालतो. या प्रकारें शब्द च काय पण वाक्येंचीं वाक्यें व श्लोकचे श्लोक मुळांत घुसून ग्रंथ फुगवितात व कालांतरानें मूळ कोणतें आणि प्रक्षेप कोणता हें समजेनासें होतें. त्याप्रमाणें कदाचित् येथें झालें असण्याचा संभव आहे. मूळ एखाद्या शांकरी अद्वैतवाद्यानें येथें आपल्या कल्पनेप्रमाणें 'याथातथ्यतः' हा शब्द सुच-

विला असेल. तो प्रथम पोथीच्या समासांत टिपून घेण्यांत आला असेल. पुढें तो नकल करतांना मुळांत शिरला असेल व शेवटीं त्यानें आपलें ठाणें तेथें कायमचें करून आपल्याला इतरांबरोबर स्वर हि मिळवून घेतला असेल. परंतु या ठिकाणीं तरी ही कल्पना व्यर्थ आहे. येथें साक्षात् ज्या शंकराचार्यांनीं या उपनिषदावर भाष्य लिहिलें आहे त्यांनीं च हा जाणून बुजून श्रुतींत हस्तक्षेप करण्याचा अक्षम्य अपराध केला आहे असें म्हणण्यास भरपूर पुरावा आहे. मात्र त्याकरितां सदर भाष्याच्या प्रारंभीं त्यांनीं जी लहानशी प्रस्तावना जोडली आहे तिच्याकडे बारीक दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे झालें. ती प्रस्तावना अशीः—

"ईशा वास्यमित्याद्यो मंत्राः कर्मस्वविनियुक्तास्तेषामकर्मशेषस्यात्मनो याथात्म्यप्रकाशकत्वात्" = ईशावास्यादि मंत्र कर्मांत कोठें विनियुक्त झाले नाहींत. कारण ते मंत्र कर्माचा शेष न होणाऱ्या आत्म्याचें याथात्म्य प्रकाशन करणारे आहेत.—

असें च कांहीं नाहीं. वेदांतील सर्व च मंत्र कर्माच्या विनियोगांत येतात असें नाहीं. कांहीं येतात कांहीं येत नाहींत. व जे येतात ते सुद्धां त्यांतील अर्थानें त्या कर्माशीं सर्वथा जोडून असतात असें नाहीं. कांहीं ठिकाणीं असतात कांहीं ठिकाणीं नसतात. याचें कारण, हे विनियोग वैदिक धर्मांतील श्रौतस्मार्तपौराणआचारमार्गांत केवळ सांकेतिक रीतीनें ठरविण्यांत आले आहेत हें होय. म्हणून अशा कर्मांतील तंत्रावरून त्या मंत्रातील अर्थ करावयाचे नाहींत तर त्यांतील प्रत्यक्ष शब्दांवरून व वाक्यांवरून करावयाचे व त्यांशीं तंत्र कर्में व किती जुळतें हें पहावयाचें हा मीमांसकी न्याय आहे. अर्थात हे मंत्र सदहू अद्वैती आचार्य म्हणतात त्या प्रमाणें कर्मशेष न होणाऱ्या एकट्या आत्म्याचें याथात्म्य प्रकाशन करणारे आहेत असें च केवळ नाहीं; तर ते ईश, जगत् आणि जीव यांचे नित्य संबंध दर्शविणारे आहेत. त्या कारणानें

त्यांत जसें ईशाचें स्वरूप दर्शविलें आहे तसें मानवाचें कर्तव्यकर्म हि सांगितलें आहे. येथें 'याथात्म्य' हा शब्द मुद्दाम लक्षांत घेण्यासारखा आहे. कारण तो सदर मंत्रांतील 'याथातथ्यतः' या प्रक्षिप्त पदाला च अनुलक्षून आलेला आहे. यावरून हें पद मंत्रांत प्रथम घुसडून नंतर त्याला धरून हें उपोद्घातांतील वक्तव्य वाचकांचें मन सुरवातीपासून तयार करण्याकरितां योजिलें आहे हें उघड आहे. असा हा 'याथात्म्य' शब्द सदर मंत्रांतील संदर्भाला धरून कसा आला आहे तो पहाः—

"याथात्म्यं चात्मनः शुद्धत्वापापविद्धत्वैकत्वनित्यत्वाशरीरत्वसर्वगतत्वादि वक्ष्यमाणम्।" = हें आत्म्याचें याथात्म्य,—शुद्धत्व, अपापविद्धत्व, एकत्व, नित्यत्व, अशरीरत्व, सर्वगतत्व इत्यादि विशेषणांच्या द्वारें पुढें सांगण्यांत येणार आहे.—हीं विशेषणें चालू आठव्या मंत्रांत आलीं आहेत म्हणून या च मंत्राला धरून उपोद्घातांतील सर्व पांडित्य उपस्थित झालें आहे व तें मुळाशीं सहजासहजीं जुळेनासें दिसल्याकारणानें तें जुळवून घेण्याकरितां मुळांत 'याथातथ्यतः' हें बोजड पद घुसडून केवळ श्रुतीच्या छंदाची च नाहीं तर अर्थाची हानि करण्यांत आली आहे. असें हें पांडित्य काय आहे तें पुढें पहाः—

"तच्च कर्मणा विरुध्येतेति युक्त एवैषां कर्मस्वविनियोगः।" = आणि तें याथात्म्य कर्माशीं विरोध करणारें असल्यामुळें सदर मंत्रांचा कर्मांत कोठें विनियोग नसणें हें युक्त च आहे.—कां तर, "न ह्येवंलक्षणमात्मनो याथात्म्यमुत्पाद्यं विकार्यमाप्यं संस्कार्यं कर्तृभोक्तृरूपं वा येन कर्मशेषता स्यात्।" = आत्म्याचें याथात्म्य अशा लक्षणानें युक्त नाहीं कीं जेणेंकरून तें उत्पादनानें, विकारानें, वृद्धीनें, संस्कारानें वा कर्तृभोक्तृरूपानें कर्मशेषतेला जाईल. सर्व उपनिषदांचा शेवट असा च आत्म्याच्या याथात्म्यनिरूपणांत आहे, व गीता आणि

मोक्षधर्म यांचा हि तसा च आहे.--" सर्वासामुपनिषदामात्मयाथात्म्यनिरूपणेनैवोपक्षयात् । गीतानां मोक्षधर्माणां चैवंपरत्वात् । "

असें नाहीं. आत्म्याचें याथात्म्य कर्माशीं विरोध करणारें नाहीं. तें आपल्या निर्द्वंद्व स्वरूपांत कर्माकर्म, ज्ञानाज्ञान, विद्याविद्या, संभूत्यसंभूति यांच्या पलीकडे एकमद्वितीयं असलें तरी द्वंद्वांत उतरलें आणि व्यक्त झालें कीं कर्माला धरून अकर्मांत आणि अकर्माला धरून कर्मांत चालूं लागतें. शिवाय त्याच्या याथात्म्याशीं वैदिक आचारमार्गांतील मंत्रांच्या विनियोगाचा कांहींएक संबंध नसतो. हे विनियोग निराळ्या च कारणांनीं निराळ्या च कारणांकरितां उपस्थित झालेले आहेत. वैदिक धर्म हा यज्ञप्रधान आहे. यज्ञ कर्मसमुच्चय आहे. कर्म तंत्रमय आहे. आणि कोणतें हि तंत्र कोणत्या ना कोणत्या वैदिक मंत्राशीं निगडित असलें पाहिजे असा शास्त्राचा संकेत आहे. कारण यज्ञाची मीमांसकी व्याख्या ' यज्ञो हि मंत्रैर्देवतामुद्दिश्य द्रव्यस्य दानम् ' अशी आहे. यावरून कोणता हि मंत्र विनियोगांत कोठें हि येऊं शकेल किंवा कोठें हि येणार नाहीं. असे मंत्र एकदां त्या त्या विनियोगांत सुप्रतिष्ठित झाल्यानंतर मात्र श्रुतीच्या नियमाप्रमाणें च त्यांत बदल नाहीं हें उघड आहे. उदाहरणार्थ, ऋग्वेदांतील नासदीयसूक्त घ्या. या सूक्तांत जगत्सृजनानंतरची नाहीं तर तत्पूर्वीची निर्द्वंद्व आत्म्याच्या याथात्म्याची विचक्षणा आहे. परंतु त्याचा विनियोग यज्ञकर्मांतील एका सामान्य पशुविषयक सलिलोपहोमांत सांगितला आहे, आणि याचें कारण या सूक्तांत ' सलिल ' म्हणजे पाणी हा शब्द आला आहे—' तम आसीत्तमसा गूळ्हमग्रेऽप्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम् । ' म्हणून या उपहोमाच्या अनुषंगानें च ते मंत्र पुढें तैत्तिरीय ब्राह्मणांत उध्दृत झाले आहेत (तै० ब्रा० २–८–९). यद्यपि वेद हे यज्ञार्थ संप्रवृत्त झाले असें म्हटलें तरी मूळ त्यांतील मंत्र त्या यज्ञकर्मांतील विनियोगार्थ निर्माण

झाले असें नाहीं तर ते आपल्या स्वतःच्या अंगच्या अर्थानें निघाले आहेत. त्यांचा उपयोग पुढें कालांतरानें याज्ञिकांनीं आपल्या तंत्रमार्गांत आपल्या कल्पनेप्रमाणें केला इतकें च. म्हणून हे मंत्र सर्वथा तंत्रकर्माशीं जुळत नसले तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. मीमांसकांनीं ते जुळविण्याची होतां होईल तितकी खटपट केली आहे व जेथें ते अगदीं च विसदृश असतील तेथें केवळ लिंगसाम्यानें त्यांची योजना झाली आहे. उदाहरणार्थ हल्लींच्या षोडशोपचारांतील 'दधिक्राव्णो अकारिषं' हा सर्वप्रसिद्ध मंत्र घ्या. ह्यांत दह्याचा कांहीं संबंध नाहीं. पण केवळ लिंगसाम्यानें उपचारविधींत त्याला दधिस्नानाच्या तंत्रांत स्थान मिळालें आहे. असा च प्रकार वरील नासदीयसूक्तांतील मंत्रांसंबंधीं घडला आहे. आतां प्रस्तुत ईशावास्यादि मंत्रांना या प्रकारच्या लिंगसाम्यानें हि कोठें विनियोगांत स्थान मिळालें नाहीं खरें. परंतु त्याला कारण हें आचार्यप्रतिपादित आत्म्याचें याथात्म्य नाहीं तर ईशाची यदृच्छा होय. कदाचित् हें सूक्त वाजसनेयी संहितेचा शेवटचा खिल अध्याय असल्याकारणानें त्याला कोठें सर्व कर्म संपून गेल्यानंतर विनियोगाला जागा राहिली नसेल. परंतु त्यायोगें त्याला उपनिषदांत मात्र जागा मिळाली हें खास. कारण यज्ञीय कर्ममार्गांत औपनिषदिक वाङ्मयाला कोठें थारा नाहीं. तें अक्षरशः यज्ञकर्माच्या बाहेरचें वाङ्मय आहे. त्याचा जैमिनीच्या मीमांसेंत कोठें उल्लेख नाहीं. तें आरण्यकीय वाङ्मयाच्या अनुषंगानें उपस्थित झालें आहे आणि बहुधा आरण्यकांत च अन्तर्भाव पावणारें आहे. प्रस्तुत ईशावास्य मात्र त्याला अपवाद आहे. कारण तो शुक्लयजुर्वेदाचा संहिताध्याय आहे. तथापि त्याचा कोणत्या हि कारणानें का होईना यज्ञकर्मांत कोठें विनियोग झाला नसल्यामुळें च केवळ तें पुढें उपनिषदांत सामील करून घेण्यास सुपात्र दिसलें असें म्हणण्यास कांहीं प्रत्यवाय नाहीं. नाहींतर नासदीयसूक्त हें शुद्ध आत्मविषयक सूक्त

उपनिषदांत सर्वतोपरी शोभण्याच्या योग्यतेचें असून हि त्याला कोणी उपनिषत् बनविलें नाहीं. कारण तें याज्ञिकांच्या तंत्रांत अगोदर च गुरफटून गेलें होतें. असा प्रकार ईशावास्यासंबंधीं नव्हता. म्हणून तें उपनिषत् झालें तथापि यापुढें जसें ऋग्वेदांतील षोडशमंत्रयुक्त पुरुषसूक्त हें श्रौतस्मार्त यज्ञकर्मांच्या बाहेर पौराणिक भक्तिमार्गावर देवपूजनाच्या षोडशोपचारविधानांत उपयोजितां आलें आहे तसें हें ईशसूक्त हि कोठें पौराणिक तंत्रांत उपयोजिलें गेलें तर चालण्यासारखें आहे. कारण मीमांसकी न्यायानें त्याला तसा विनियोगांत बसण्याचा सर्वतोपरि अधिकार आहे. मग त्यांतील आत्म्याचें याथात्म्य पाहिजे तें असो व त्याचा हे अद्वैताचार्य पाहिजे तो अर्थ करोत. त्या याथात्म्याचा मंत्राच्या विनियोगाशीं कांहीं संबंध येणार नाहीं. वास्तविक रीत्या हें याथात्म्य शब्दाच्या बाहेर अनिर्वचनीय असून हि जर तें समजून घेण्याकरितां शब्दांत आणतां येतें तर प्रत्यक्षांत दाखविण्याकरितां कर्मांतील विनियोगांत आणलें म्हणून त्याला कांहीं बाध येणार नाहीं. सारांश, आत्म्याचें याथात्म्य आणि मंत्रांचा विनियोग यांचे संबंधीं सर्व्हे अद्वैताचार्यांचें सर्व पांडित्य अवास्तव आहे, अप्रस्तुत आहे, अकारण आहे, आणि त्यांच्या च शब्दांत बोलावयाचें तर अनर्थक आहे. अर्थात् ते जे पुढें म्हणतात कीं कर्माशीं विरोधक असणारें हें आत्म्याचें याथात्म्य जसें येथें या उपनिषदांत मुख्यत्वेंकरून दर्शविलें आहे तसें च बाकीच्या सर्व उपनिषदांत, गीताग्रंथांत आणि मोक्षधर्मांत हि दर्शविलें आहे तें त्यांचें म्हणणें मिथ्याभास नसला तर खोटा कांगाव आहे यांत कांहीं शंका नाहीं. उपनिषदांतून जसें आत्म्याचें स्वरूप निरनिराळ्या दृष्टिकोनांनीं पाहण्यांत आलें आहे तसें जगताचें व जीवाचें हि स्वरूप त्यांतील अंगोपांगांसह बारीक रीतीनें अवलोकिलें गेलें आहे. आणि गीता काय किंवा महाभारतांत इतरत्र असलेले मोक्षधर्म काय त्यांतून कर्माकर्माचा

उत्तम निवाडा करण्यांत आला आहे. गीता हा ग्रंथ तर मुख्यतः कर्माकर्मविकर्मांचा उलगडा करणारा आहे व त्यांत ' नियतं कुरु कर्मत्वं कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः ' हें सर्व ग्रंथभर एक च पालुपद आहे. अशा गीतेनें जरी ' सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ' असें म्हटलें आणि ' न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन ' असें स्वतःविषयीं आश्वासन दिलें तरी ' जोषयेत्सर्वकर्माणि विद्वान्युक्तः समाचरन् ' असा च व्यवहारांत आपला उत्तमोत्तम अभिप्राय व्यक्त केला आहे.

या प्रकारें आचार्यांच्या मताप्रमाणें येथें केवळ कर्माला विरोधक असें आत्म्याचें याथात्म्य दर्शवावयाचें असतां मग ' कुर्वन्नेवेह कर्माणि ' हे जे कर्मविषयक मंत्र आले आहेत ते कोणाकरितां ? तर म्हटलें,—"तस्मादात्मनोऽनेकत्वकर्तृत्वभोक्तृत्वादि चाशुद्धत्वपापविद्धत्वादि चोपादाय लोकबुद्धिसिद्धं कर्माणि विहितानि। यो हि कर्मफलेनार्थी दृष्टेन ब्रह्मवर्चसादिनाऽदृष्टेन स्वर्गादिना च द्विजातिरहं काणकुब्जत्वाद्यनधिकारप्रयोजकधर्मवानित्यात्मानं मन्यते सोऽधिक्रियते कर्मस्विति ह्यधिकारविदो वदन्ति।" = म्हणून आत्म्याचें अनेकत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व, इत्यादि आणि तसें च त्याचें अशुद्धत्व, पापविद्धत्व इत्यादि जें सामान्य अज्ञजनांच्या बुद्धींत सिद्ध असतें तें घेऊन कर्माचें विधान केलें आहे. शिवाय जो कोणी ब्रह्मवर्चसादि दृष्ट व स्वर्गादि अदृष्ट कर्मफलांवर दृष्टि ठेवणारा असतो व मी द्विज आहे, मी काणाकुबडा इत्यादि कर्माधिकाराच्या आड येणाऱ्या दोषधर्मांनीं युक्त नाहीं असें आपणास पाहतो तो च कर्माच्या ठिकाणीं अधिकृत होतो असें अधिकारवेत्ते सांगतात.—

येथें ज्ञानी आणि अज्ञानी असा भेद करून कर्म हें अज्ञान्याकरितां आहे ज्ञान्याकरितां नाहीं हें सांगण्याचा मुख्य उद्देश आहे. असे अज्ञानी दोन प्रकारचे असतात,—(१) जे आत्म्याला अनेक मान-

तात, कर्ताभोक्ता समजतात, इतकें च नाहीं तर प्रस्तुत मंत्रांत जे त्याचे 'शुद्धमपापविद्धं' असे गुण दर्शविले आहेत तद्विरुद्ध त्याला अशुद्ध आणि पापविद्ध लेखतात; व (२) जे दृष्टादृष्ट कर्मफलावर दृष्टि ठेऊन मला ब्रह्मवर्चस पाहिजे, मला स्वर्ग पाहिजे, मी यज्ञाधिकारी द्विज आहे, माझे ठायीं कोणतें हि शरीरव्यंग नाहीं म्हणून कर्माधिकारांत व्यत्यय येईल अशा दोषापासून मी मुक्त आहे असें समजून नाना कामना धारण करतात. अशा दोन्ही प्रकारच्या अज्ञान्यांकरितां कर्मांचा पसारा आहे. पैकीं दुसऱ्या प्रकारचे जे अज्ञानी दर्शविले आहेत ते उघड वैदिक यज्ञमार्गांतील शास्त्रविहित कर्माचरण करणारे आहेत हें त्यांच्या वर्णनावरून च स्पष्ट आहे. अशा धार्मिक वृत्तीच्या अज्ञ जनांना अनुलक्षून 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि' इत्यादि कर्मविषयक मंत्र आहेत. ते सोडले म्हणजे बाकी आत्म्याच्या याथात्म्यप्रकाशनानें आत्मविषयक स्वाभाविक अज्ञानाचें निवर्तन करणारे हे मंत्र शोकमोहादि संसार-धर्मांचा विच्छेद करण्यास साधनभूत जें आत्मैकत्वादि म्हणजे आत्मा एक आहे हें विज्ञान तें उत्पन्न करणारे आहेत—"तस्मादेते मंत्रा आत्मनो याथात्म्यप्रकाशनेनात्मविषयं स्वाभाविकमज्ञानं निवर्तयंतः शोक-मोहादिसंसारधर्मविच्छित्तिसाधनमात्मैकत्वादिविज्ञानमुत्पादयंति।"— असें एतत्संबंधीं ह्या आचार्यांचें म्हणणें आहे. परंतु त्यांतील आत्म्याचें त्यांच्या कल्पनेनुसार याथात्म्य, मूळ मंत्र जसाच्या तसा घेऊन, स्पष्ट होत नसल्यामुळें, त्यांना त्यांत 'याथातथ्यतः' हें आपल्या पदरचें एक पद घुसडून देणें इष्ट वाटलें, आणि तें त्यांनीं श्रुतीची पर्वा न करतां तींत घुसडून देण्याचें महत्पाप पदरीं घेतलें.

आतां सदर मंत्रांत 'याथातथ्यतः' हें पद घुसडून देण्यानें जे जे कांहीं दोष उत्पन्न झाले आहेत त्यांत सकृद्दर्शनीं पहिला दोष म्हणजे छंदोभंग होय. या मंत्राचा छंद जगती आहे. त्यांत चार पाद असतात

व प्रत्येक पाद बारा अक्षरांचा असतो. वेदांतील छंद अक्षरांनीं मोजतात, मात्रांनीं मोजीत नाहींत. अर्थात् येथें या प्रक्षिप्त पदानें शेवटच्या पादांत पांच अक्षरें जास्त झालीं आहेत आणि त्यायोगें तो म्हणण्यास मोठी अडचण आली आहे. शिवाय या पदाचा येथें कांहीं अर्थ नाहीं हें निराळें. असें पद घेऊन ज्यांनीं आपल्या मतलबाचे अर्थ काढले आहेत ते मंत्रांतील सरळ अर्थाला बाधक आहेत. म्हणजे ते केवळ निरुपयोगी नाहींत तर विघातक आहेत. अर्थात् येथें सदर मंत्रांत हें पद केवळ अजागलस्तनाप्रमाणें येऊन बसलें नाहीं तर त्याच्या गळ्यांत मोठें लोढणें होऊन राहिलें आहे. ही गोष्ट कोणा हि सहज वरवर पाहणाराच्या तेव्हां च नजरेस येणारी आहे. उपनिषदांचा जर्मन भाषांतरकार पॉल् डॉय्सन् यानें ती आपल्या निरूपणांत स्पष्ट दर्शविली आहे व त्यावर 'हें जुन्या वेदान्तावर नवीन वेदान्ताचें आक्रमण आहे' अशा आशयाचा आपला शेरा मारला आहे. तो म्हणतो:—

"........The word याथातथ्यतः interpolated later as the meter shows, gives evidence of a further advance upon the original verse: "in proportion to the quality," i. e. according to (यथा) the works of the individual soul, so (तथा) has the wise thoughtful one (कविर्मनीषी) determined beforehand the ends (the fruit of actions, the doing and suffering of each soul). This is already, unless we have read too much into the verse, the part which ईश्वर plays in the later वेदान्त............"

"याथातथ्यतः यथातथाभावः याथातथ्यं तस्मात् यथाभूत कर्मफलसाधनतः" = याथातथ्य म्हणजे जो जसा पदार्थ तसा त्याचा भाव; त्या याथातथ्यतेनें म्हणजे यथाभूतकर्मफळाच्या साधनानें. "स नित्य-

मुक्तः ईश्वरो यथाभूतकर्मफलसाधनतोऽर्थान्कर्तव्यपदार्थान्व्यदधाद्विहितवान्यथानुरूपं व्यभजदित्यर्थः।" = अर्थान् म्हणजे कर्तव्यपदार्थांना; व्यदधात् म्हणजे ठेवता झाला, किंवा यथानुरूप विभागता झाला; तो नित्यमुक्त ईश्वर यथाभूतकर्मफलसाधनांच्या द्वारें अर्थांना यथानुरूप विभागता झाला.

तो ईश्वर नित्यमुक्त असेल. पण सदर सूक्तांत तरी त्याचा जगतांतील प्रत्येक जगताशीं म्हणजे गतिमान् पदार्थाशीं व्याप्यव्यापकसंबंध दाखविला आहे हें खरें. असा ईश्वर 'यथाभूतकर्मफलसाधन' पाहून पदार्थांचे ठायीं ते ते अर्थ विभागता झाला असें म्हटलें तर त्यांतील 'यथाभूत' शब्दाचें स्वारस्य काय? त्यानें जर हें कार्य साक्षात् केलें तर तें यथाभूत कसें असणार? तें त्याच्या हेतूनें घडून येणार हें उघड आहे. मग त्यांत कर्म, फल, साधन यांना महत्त्व काय? बरें; त्यानें जर तें केलें नाहीं तर यथाभूत होणाऱ्या त्या अर्थविभागांत तो मध्यें कोण पडणार? एवं च 'यथाभूतकर्मफलसाधनतः अर्थान् व्यदधात्' असें म्हणण्यांत ढळढळीत पदार्थांतर्गत अर्थविरोध (Contradiction in terms) होत आहे. जे अर्थ तो आपल्या हेत्वनुरूप विभागील ते 'यथाभूत' असणार नाहींत, व जे 'यथाभूत' विभागले जातील त्यांचा तो हेतुधारणकर्ता असूं शकणार नाहीं. मग येथें सदर मंत्रांत 'याथातथ्यतः' या पदाची गरज काय? छंदानें नाहीं तशी अर्थानें नाहीं. तें केवळ निरर्थक नाहीं, अर्थविघातक आहे. ही गोष्ट तें पद मंत्रांतून काढून आणि मंत्रांत ठेऊन शुद्ध आणि भ्रष्ट पाठ समांतर मांडले आणि तुलनेनें जोखले म्हणजे तेव्हां च लक्षांत येणार आहेः—

मूळ संहितेंतील शुद्ध पाठ	विद्यमान शांकरी भ्रष्ट पाठ
स पर्यगाच्छुक्रमकायमव्रण- मस्नाविरं शुद्धमपापविद्धं । कविर्मनीषी परिभूः स्वयंभू- रर्थान्व्यदधाच्छाश्वतीभ्यः समाभ्यः॥	स पर्यगाच्छुक्रमकायमव्रण- मस्नाविरं शुद्धमपापविद्धं । कविर्मनीषी परिभूः स्वयंभू- र्याथातथ्यतोऽर्थान्व्यदधाच्छाश्व तीभ्यः समाभ्यः ॥

तो पर्यगामी, शुक्र, अकाय, अव्रण, अस्नाविर, शुद्ध, अपापविद्ध, कवि, मनीषी, परिभू, व स्वयंभु (ईश) शाश्वत वर्षे (पदार्थांचे ठायीं)

अर्थ विभागता झाला.	'यथाभूतकर्मफलसाधनानें' अर्थ विभागता झाला.

येथें मूळ पाठांत जो अत्यंत व्यापक स्वरूपाचा सरळ सर्वसामान्य अर्थ आहे तो ह्या अद्वैताचार्यांनीं 'याथातथ्यतः' हें आपल्या पदरचें प्रक्षिप्त पद घालून पार मोडून टाकला आणि त्यांतून केवळ मानवी जीवात्म्याला लागू पडेल असा निराळा आकुंचित अर्थ काढला. मुळांत त्या सर्वशक्तिमान् ईशानें जगतांतील सर्व पदार्थमात्रांत त्यांचे ते ते अर्थ धारण केले असा अभिप्राय आहे. मग ते पदार्थ जीववान् असोत वा अजीववान् असोत, स्थूल असोत वा सूक्ष्मातिसूक्ष्म असोत. हें च काय? पण सांख्य द्वंद्वानुसार वैशेषिकांच्या षड्भावपदार्थांपैकीं वा नवद्रव्यांपैकीं कोणते असोतः—पृथ्वी, आप, तेज, वायु, आकाश यांतील कोणी असोत; वा दिक्, काल, आत्मा, मन यांतील असोत. या सर्व पदार्थमात्रांची सृष्टीच्या उत्क्रांतींत जे अर्थ साधण्याकरितां योजना झाली आहे ते सर्व अर्थ ईशानें त्यांचे ठायीं विभागून दिले. त्यांत च एक मानवप्राणी आहे; आणि अशा मानवांत ज्ञानी—अज्ञानी, कर्मी—अकर्मी, योगी—अयोगी असे द्वांद्विक भेद आहेत. अर्थात् अशा

मानवांकरितां ईशाला मुद्दाम कांहीं निराळी योजना करावयास पाहिजे असें नाहीं. ही सर्व घडामोड ईशाच्या मूळ हेतुनुरूप त्याचा अर्थ साधण्या करितां म्हणजे 'बहु स्यां प्रजायेय' ही त्याची कामना सफल होण्याकरितां सृष्टीच्या ओघांत सृष्टीच्या नियमाप्रमाणें अखंड चालली आहे. म्हणून ईश हा त्या सृष्टीचा कर्ता आहे आणि अकर्ता हि आहे, किंवा कर्ता असून अकर्ता आहे—'तस्य कर्तारमपि मां विध्यकर्तारमव्ययम्।' ह्या त्याच्या कर्तृत्वास्तव त्याचे जवळ सर्व साधनसामग्री सज्ज आहे:— ज्ञान आहे (जानाति), इच्छा आहे (इच्छति), यत्न आहे (यतते), कर्म आहे (करोति). म्हणून च त्याच्या गुणवर्णनांत त्याला 'कविर्मनीषी' अशीं विशेषणें लाविलीं आहेत. अशा ह्या जगतांतील संपूर्ण जगन्मात्राला व्यापून टाकणाऱ्या ईशानें केवळ एकट्या मानवाकडे आणि विशेषतः त्यांतील ज्ञानी म्हणविणाऱ्या एखाद्या संन्यासी परिव्राजकभुवाकडे पाहून त्याला कर्माच्या जंजाळांतून मुक्त करण्याकरितां आपली सर्व शक्ति खर्च करावी असें थोडें च आहे? परंतु या याथात्म्यवादी तथागतानुयायी आचार्यांना आपल्या स्वतःच्या पलीकडे या मिथ्या जगताची काय पर्वा आहे? ते आपल्या पदरचें 'याथातथ्यतः' हें पद मूळ मंत्रांत घुसडून केवळ श्रुतीला च भ्रष्ट करतात असें नाहीं तर ईशाला आपल्या पुढें मान वांकावयास लावतात यांत कांहीं संशय नाहीं. त्यांच्या वेदान्ताला जें काय पाहिजे होतें तें मिळविण्याकरितां त्यांनीं ही सर्व कारवाई केली हें उघड आहे. ही गोष्ट परकीय प्राच्यविद्याकोविद पॉल् डॉयूसन् याच्या चांगली लक्षांत आली आहे. तो म्हणतो:—

"The works of the soul are the seed-corn, which in close correspondence with the quality is made to grow by God as rain; just as by the seed the plant, so by the works of the earlier existence the future life is

determined both as regards its doing and its suffering." म्हणून च "The wise (कविः), thoughtful (मनीषी), all-comprehending (परिभूः), self-existent (स्वयंभूः) one has assigned ends याथातथ्यतः for al time."

या प्रकारें शंकराचार्यांनीं सदर मंत्रांतून आपल्या संन्याशी वेदान्ताला पोषक असा वरील आशयाचा अर्थ काढण्याकरितां त्यांत प्रथम 'याथातथ्यतः' हें नवीन पद घातलें आणि तदनुरोधानें वर सांगितल्याप्रमाणें आपल्या भाष्याच्या आरंभीं उपोद्घात केला. आतां त्यानंतर त्यांनीं मंत्राचे शेवटीं मागील सर्व प्रकरणांचा भावार्थ त्याशीं जुळवून दाखविण्याकरितां उपसंहार केला आहे. तो पाहिला म्हणजे हा श्रुतींतील हस्तक्षेप सहजासहजीं घडून आलेला नाहीं तर मुद्दाम हेतुपुरःसर योजून करण्यांत आलेला आहे हें तेव्हां च दिसून येणार आहे. ते म्हणतातः—

"अत्राद्येन मंत्रेण सर्वैषणापरित्यागेन ज्ञाननिष्ठोक्ता प्रथमो वेदार्थः। ईशा वास्यमिदं सर्वं मा गृधः कस्य स्विद्धनमित्यज्ञानां जिजीविषूणां ज्ञाननिष्ठासंभवे कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेदिति कर्मनिष्ठोक्ता द्वितीयो वेदार्थः।" = येथें पहिल्या मंत्रांत सर्व एषणांच्या परित्यागानें ज्ञाननिष्ठा सांगितली. हा पहिला वेदार्थ. परंतु 'ईशा वास्यमिदं सर्वं मा गृधः कस्य स्विद्धनं' इत्यादिपूर्वक ज्ञाननिष्ठेचा ज्यांच्या ठिकाणीं अभाव आहे अशा जिजीविषु अज्ञांच्या करितां 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेत्' इत्यादि कर्मनिष्ठा सांगितली. हा दुसरा वेदार्थ. आतां जे ज्ञाननिष्ठ संन्याशी आहेत त्यांच्या प्रीत्यर्थ 'असुर्या नाम ते लोकाः' या तिसऱ्या मंत्रापासून तों 'स पर्यगात्' या चालू मंत्राच्या अंतापर्यंत सहा मंत्रांनीं अविद्वानांची म्हणजे यज्ञयागादि वैदिकधर्माचरण करणाऱ्या गृहस्थाश्रमीयांची निंदा करून तद्द्वारें आत्म्याचें याथात्म्य

उपदेशिलें आहे. कारण ते च ज्ञाननिष्ठ संन्यासी येथें म्हणजे आत्म्याचें याथात्म्य समजून घेण्याच्या विषयांत अधिकृत आहेत; तदितर अज्ञानी, कामी, कर्मनिष्ठ नाहींत. "ये तु ज्ञाननिष्ठाः संन्यासिनस्तेभ्योऽसुर्या नाम त इत्यादिनाऽविद्वन्निंदाद्वारेणात्मनो याथात्म्यं स पर्यगादित्येतदंतैर्मंत्रैरुपदिष्टम्। ते ह्यत्राधिकृता न कामिन इति।" असे जे कर्म करणारे, कर्मनिष्ठ, कर्म करून जिवंत राहण्याची इच्छा करणारे त्यांचे करितां आतां ह्या पुढील 'अंधं तमः' हा मंत्र आहे.— "ये तु कर्मिणः कर्मनिष्ठाः कर्म कुर्वन्त एव जिजीविषवस्तेभ्य इदमुच्यते।" इति. —

हें ह्या अद्वैताचार्यांचें भाष्य फोल आहे. येथें सदर ईशावास्य सूक्तांत ज्ञाननिष्ठा आणि कर्मनिष्ठा असा कांहीं एक भेद केलेला नाहीं व एषणात्याग करणाऱ्या संन्याशांचा तर या मंत्रांतून कोठें ध्वनि हि उमटलेला नाहीं. हा सर्व या अद्वैती वेदांत्यांचा मायाभ्रम आहे. येथें पहिल्या 'ईशावास्यमिदं सर्वं' या मंत्रांत ईशानें जगतांतील जें प्रत्येक जगत् व्यापिलें आहे त्यांत त्याचा मानवावर हि पगडा आहे; अर्थात् येथें मानवानें त्या ईशाचा अर्थ साधण्याकरितां जीं आपलीं यमनियमान्वित नियतकर्में आचरावयाचीं त्यांचे यथायोग्य आज्ञापक वाणीनें विधिनिषेध सांगितले आहेत; व दुसऱ्या 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि' या मंत्रांत मनुष्यानें असें नियतकर्माचरण करून आपलें शतवर्षांचें आयुर्मान पार पाडण्याची आकांक्षा धारण करावी, त्याकरतां च तो ह्या कर्मभूमीवर जन्मास आला आहे, त्यांत त्याला कोणत्या हि प्रकारें कर्माची बाधा होणार नाहीं हें अत्यंत विश्वासाच्या वाणीनें त्याला व्यक्त करून दाखविलें आहे. अशा या दोन मंत्रांत ज्ञानी व अज्ञानी असा कोठें हि भेद केलेला दिसत नाहीं. हीं आज्ञापक वचनें सर्वसामान्य आहेत. तीं जशीं कर्मनिष्ठांना लागू आहेत तशीं ज्ञान-

निष्ठांना हि आहेत. ह्या ज्ञाननिष्ठांतील कोणी मतिभ्रष्टांनीं ह्या आचार्यांच्या मायावी शब्दांना भुलून जर कर्मासंबंधीं आपली भलती च समजूत करून घेतली व चित्तशुद्धि वगैरे सारख्या त्यांनीं उभारलेल्या मायाजालांत वळी पडून जर त्यांनीं कर्मत्याग केला तर तो ईशार्थाला विघातक होत असल्याकारणानें ईशाला कदापि मान्य होणार नाहीं हें निःसंशय होय. अशा ईशाचें रूप त्यानें च निर्माण केलेल्या ह्या जगताच्या अपेक्षेनें, सांनिध्यानें वा तुलनेनें कसें दिसतें तें 'अनेजदेकं' व 'तदेजति' या ४ व ५ दोन मंत्रांत दर्शवून पुढील 'यस्तु सर्वाणि भूतानि' व 'यस्मिन्सर्वाणि भूतानि' या ६ व ७ दोन मंत्रांत तें रूप नुसतें जाणणाऱ्या नव्हे तर आत्मसात् करणाऱ्या नियतकर्माभिरत ज्ञानी मनुष्याचें स्वरूप दिग्दर्शित केलें आहे; आणि आतां प्रस्तुत 'स पर्यगात्' ह्या ८ व्या मंत्रांत त्या ईशानें जगतांतील प्रत्येक लहान मोठ्या सृष्ट पदार्थांचे ठायीं त्यांचे त्यांचे ते ते अर्थ वाटून देऊन आपला परम अर्थ कसा साधला आहे हें सांगितलें आहे. आतां या पुढील सहा मंत्रांत विद्या आणि अविद्या व संभूति आणि असंभूति या द्वंद्वांना धरून कर्माच्या ओघांत मानवाची गति काय होते तें दर्शविण्यांत येणार आहे. या प्रकारें हें संपूर्ण सूक्त मानवाला आपलें नियतकर्म कर म्हणून सांगणारें आहे, सदर अद्वैताचार्य म्हणतात त्याप्रमाणें तें सोड म्हणून सांगणारें नाहीं. पुनः हे वेदान्ती आचार्य वरील मंत्राचे आपल्या मतलबाप्रमाणें कर्मत्यागपर अर्थ करून त्यांना इतर बृहदारण्यक, श्वेताश्वतर वगैरे उपनिषदांतील वचनांचा आधार देण्याचा पुष्कळ प्रयत्न करतात. पण त्यांत हि ते मूळच्या सरळ अर्थात मुरड घालून आपल्याला पाहिजे तशी फिरवाफिरव करतात हें निराळें सांगावयास नको च. उदाहरणार्थ, येथें च त्यांनीं आत्मसमर्थनार्थ जीं बृहदारण्यकोपनिषदांतील व श्वेताश्वतरोपनिषदांतील संदर्भवाक्यें दिलीं आहेत व त्यांवर पांडित्य केलें आहे

तें पहा.—" अनयोश्च निष्ठयोर्विभागो मंत्रप्रदर्शितयोर्बृहदारण्यकेऽपि प्रदर्शितः 'सोऽकामयत जाया मे स्यात्' इत्यादिना अज्ञस्य कामिनः कर्माणीति 'मन एवास्यात्मा वाग्जाया' इत्यादि वचनात्। अज्ञत्वं कामित्वं च कर्मनिष्ठस्य निश्चितमवगम्यते। तथा च तत्फलं सप्तान्नसर्गस्तेष्वात्मभावेनात्मस्वरूपावस्थानं। जायाद्येषणात्रयसंन्यासेन चात्मविदां कर्मनिष्ठाप्रातिकूल्येनात्मस्वरूपनिष्ठैव दर्शिता। 'किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्माऽयं लोकः' इत्यादिना।" = ह्या दोन ज्ञान आणि कर्मनिष्ठांचा विभाग जसा ईशावास्यांतील पहिल्या दोन मंत्रांत प्रदर्शित झाला आहे तसा च तो बृहदारण्यकांत हि प्रदर्शित झाला आहे. कसा? तर 'त्यानें कामना केली मला जाया असावी' इत्यादि रीतीनें. अज्ञ कामी जो असतो तो च कर्मनिष्ठ असतो. कारण 'मन हा च त्याचा आत्मा, वाक् ही जाया' अशीं वचनें आहेत. यावरून कर्मनिष्ठाचें अज्ञत्व व कामित्व निश्चयेंकरून कळून येतें. अर्थात् त्याला फल आहे तें सात अन्नांची सृष्टि होय. त्या फलाचे ठायीं तो आत्मभावानें आत्मस्वरूपावस्थान पावतो. उलट, 'ज्या आम्हांला हा आत्मा हा च आमचा लोक असें वाटतें त्यांना प्रजेशीं काय करावयाचें आहे' इत्यादि वचनांनीं कर्मनिष्ठेला प्रतिकूल अशा जायादि एषणात्रयीच्या त्यागानें आत्मवेत्त्यांची केवळ आत्मस्वरूपनिष्ठा च दर्शित झाली आहे.

येथें शंकराचार्यांनीं स्वमतपुष्ट्यर्थ जो बृहदारण्यकांतील पुरावा दिला आहे त्यांतील हातचलाखी मूळ उपनिषदांतील खंड पाहिला व तेथील मागचीं पुढचीं वाक्यें तपासलीं कीं तेव्हां च दिसून येणार आहे. "सोऽकामयत जाया मे स्यात्" व "मन एव अस्यात्मा वाग्जाया" हीं वाक्यें बृहदारण्यकोपनिषदांत अध्याय १, ब्राह्मण ४, खंड १७ यात आलीं आहेत. या खंडाचा आरंभ "आत्मैवेदमग्र

आसीदेकमेव" असा आहे व त्या पुढें "सोऽकामयत जाया मे स्यात्" हें वाक्य आहे. अर्थात् हें वाक्य उद्धृत करतांना खंडांतील नेमकें महत्त्वाचें पहिलें वाक्य गाळलें आणि त्यावरून असें दाखविलें कीं, 'आपणास जाया असावी' अशी कामना करणारा निश्चयानें कर्मसंगी अज्ञ मनुष्य असतो. पण येथें प्रस्तुत स्थळीं 'मला जाया असावी' असें म्हणणारा कोणी एखादा संसारी कर्मसंगी अज्ञ मनुष्य नाहीं तर 'एकोऽहं बहु स्यां प्रजायेय' अशी कामना करून जगत्सृजनाला प्रवृत्त होणारा मूळारंभींचा ज्ञानमय परमात्मा आहे हें उघड आहे आणि या संपूर्ण अध्यायांत त्याचें च कार्य विविध प्रकारें प्रदर्शित करण्यांत आलें आहे. त्यांत च 'मन हा त्याचा आत्मा, वाग् ही जाया' इत्यादि त्याच्या निरनिराळ्या सृष्टिपर्यायांवर निरनिराळीं रूपकें दर्शविलीं गेलीं आहेत. तसा च पुनः येथें कसला च ज्ञान व कर्म यांतील पर्वतासारखा अकंप्य भेद दाखवावयाचा नसतो तर तत्त्वज्ञानांतील प्रत्येक बाब वर्णन करतांना तिचें जितकें महत्त्व दर्शवितां येईल तितकें दर्शवावयाचें असतें. अशा रीतीनें उपनिषदांतून यज्ञ, दान, तप, श्रद्धा, न्यास इत्यादींबद्दल ठिकठिकाणीं अर्थवादात्मक वर्णनें आलीं आहेत. म्हणून येथें शंकराचार्यांनीं ज्ञाननिष्ठ संन्यासाला अनुलक्षून असा जो श्वेताश्वतरांतील दाखला दिला आहे तो हि तितका च अप्रस्तुत आहे. ते म्हणतात—" तथा च श्वेताश्वतराणां मंत्रोपनिषदि 'अत्याश्रमिभ्यः परमं पवित्रं प्रोवाच सम्यगृषिसंघजुष्टम्' इत्यादि विभाज्योक्तम् "=तसें च श्वेताश्वतराच्या मंत्रोपनिषदांत जें वचन आहे तें हि ज्ञाननिष्ठा आणि कर्मनिष्ठा यांतील भेद दाखविणारें च आहे, तें वचन असें—ऋषिसंघाला सम्यक् मानवलेलें जें परम पवित्र (आत्मज्ञान) तें तीन आश्रमांच्या पलीकडल्या चौथ्या संन्यासाश्रमीयांना सांगण्यांत आलें,—आतां या श्वेताश्वतरांतील मंत्रांत हि ज्ञानी आणि कर्मी यांतील भेद च सांगा-

वयाचा आहे असें नाहीं. कारण यांत जो ऋषिसंघ दर्शविला आहे तो कांहीं निश्चयानें संन्याशांचा च संघ आहे असें नाहीं, आणि आत्मज्ञान ही चीज हि कांहीं एका संन्यासाश्रमाची च मालकीची आहे असें नाहीं. ती इतर आश्रमीयांना हि प्राप्त होऊं शकते. येथें अत्याश्रमाचा केवळ अर्थवादानें उल्लेख आहे इतकें च. येथें ह्या आचार्यांच्या भाष्यांतील अर्थप्रतिपादनांत मुख्यतः दोन दृष्टि नजरेस येतात,—(१) जगद्विवर्ताची माया मानण्याची दृष्टि; आणि (२) संसारत्यागाची संन्यास घेण्याची दृष्टि. या दोन दृष्टींपासून अलिप्त राहिलें म्हणजे मूळ मंत्रांतील शुद्ध, अविकृत अर्थ बरोबर लक्षांत येतात. आतां यांनीं या दृष्टि धारण करण्याचें व सरळ रस्ता सोडून मुद्दाम आडमार्गात जाण्याचें एक च कारण कीं, त्यांच्यावर बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा अपरंपार झालेला परिणाम होय. येथें प्रस्तुत मंत्रांत 'याथातथ्यतः' हें जें प्रक्षिप्त पद मध्यें च घुसडलें गेलें आहे त्याची उपपत्ति या बौद्ध भूमिकेवरून जशी चांगली लागेल तशी इतर कशानें लागणार नाहीं.

अद्वैतवादी वैदिक संन्याशी काय किंवा शून्यवादी बौद्ध भिक्षु काय दोघे हि आपआपल्या तत्त्वज्ञानाला सारखा च प्राचीन उपनिषदांचा आधार घेतात. अशा बौद्धांच्या शून्यमार्गावर जसे नागार्जुन, वसुमित्र, अश्वघोष हे तत्त्ववेत्ते आहेत तसे च वेदान्ताच्या अद्वैतमार्गावर गौडपाद, गोविंदपाद, शंकराचार्य हे आहेत. हें त्यांचें नातें पुढील वंशक्रमावरून चांगलें विशद होईलः—

औपनिषदिक तत्त्वज्ञान

शून्यवादी बौद्धमार्ग	अद्वैतवादी वेदान्तमार्ग
नागार्जुन—शून्यवादी	गौडपाद—अद्वैतवादी
वसुमित्र—विज्ञानवादी	गोविंदपाद—विवर्तवादी
अश्वघोष—तथतावादी	शंकराचार्य—याथात्म्यवादी

नागार्जुन, वसुमित्र आणि अश्वघोष हे तिघे बौद्धाचार्य मूळ शुद्ध वैदिक ब्राह्मण होते. पण पुढें ते कोणत्याना कोणत्या कारणानें धर्मांतर करून बौद्ध भिक्षु झाले, व त्यांनीं आपल्या पांडित्यप्रकर्षानें तो धर्म अपरंपार वाढविला. तथापि त्या धर्माच्या मूळ रूपाला हि त्यांनीं मोठा धक्का दिला आणि त्यांतून आपला निराळा महायानपंथ काढला. हे तिघे शालिवाहन शकाच्या पहिल्या शतकांत एका च काळीं होऊन गेले. त्यांत नागार्जुन हा महायान पंथाचा मूळ संस्थापक नसला तरी मोठा प्रवर्तक गणला जात आहे. तो कुशानवंशीय राजा कनिष्क याला समकालीन होता. त्या राजानें आपल्या कारकीर्दींत जी धर्माची द्वितीय 'संगीति' म्हणजे महा परिषद भरविली तिचा वसुमित्र हा अध्यक्ष आणि अश्वघोष उपाध्यक्ष होता. नागार्जुन हा शून्यवादी, वसुमित्र विज्ञानवादी, आणि अश्वघोष हा सर्वास्तिवादी होता. नागार्जुन हा बौद्ध असला तरी भगवद्गीतेचा परम भक्त होता आणि वेदांचा चहाता होता. त्यानें बौद्धधर्मांत गीतेंतील भक्ति बसविली, व नासदीय-सूक्तांतील 'नासदासीन्नोसदासीत्' हें निर्द्वंद्व शून्याशीं जोडून देऊन त्यांतून आपला एक नवीन माध्यमिक पक्ष काढला. त्याला धरून त्यानें आपल्या माध्यमिकसूत्रांत शून्यतत्त्वाबद्दल येणेंप्रमाणें प्रतिपादन केलें आहे:—

" शून्यमिति तु न वक्तव्यमशून्यमिति वा भवेत् ।
उभयं नोभयं चेति प्रज्ञप्त्यर्थं तु कथ्यते ॥ "

=शून्य असें न बोलावें, कदाचित् तें अशून्य हि असेल. तें दोन्ही नाहीं आणि दोन्ही आहे. केवळ बोध व्हावा म्हणून सांगावयाचें झालें.— असा च प्रकार अश्वघोषाच्या सर्वास्तिवादाबद्दल आहे. तो मूळ बौद्ध-धर्माच्या सर्वनास्तिवादा विरुद्ध आहे हें त्या शब्दावरून च स्पष्ट होत आहे. ह्या सर्वास्तिवादाला त्यानें 'तथतावाद' असें म्हटलें आहे.

'तथता' हा शब्द 'तथा' शब्दापासून बनला असून त्याचा अर्थ 'भूततथता' असा आहे. त्याच्या मतें अंतिम तत्त्व अनिर्वचनीय आहे. अर्थात् अश्वघोषाची 'तथता' ही केवळ वस्तुनिदर्शनापुरती च आहे हें उघड आहे. अश्वघोषाची जी 'तथता' ती च नागार्जुनाची 'तथागतता' होय. त्या तथागताचा जो स्वभाव तें हें जगत् असें त्याचें म्हणणें आहे,—'तथागतो यत्स्वभावस्तत्स्वभावमिदं जगत्'। या प्रकारें नागार्जुन आणि अश्वघोष यांनीं प्राचीन गौतमबुद्धाला लाविली जागारी 'तथागत' ही संज्ञा आतां येथें वेदान्तांतील आत्म्याला लाविली व त्याचा स्वभाव म्हणजे वेदान्ताची माया किंवा सांख्यांची प्रकृति हें च जगत् कल्पिलें. यांत त्यांनीं बौद्धधर्माची वेदान्ताशीं मोठ्या युक्तीनें सांगड घालून दिली आहे यांत शंका नाहीं. एवंविशिष्ट हा नागार्जुनाचा 'तथागतवाद' काय किंवा अश्वघोषाचा 'तथतावाद' काय हे दोन्ही वाद विवर्तवादी वेदान्ती अद्वैताशीं बरोबर जमतात. यावरून शंकराचार्यांना सदर 'याथातथ्यतः' या पदाची स्फूर्ति कोठून व कशी झाली हें कळतें. नागार्जुन, वसुमित्र आणि अश्वघोष हे बौद्ध धर्माच्या अगदीं भरभराटीच्या काळीं झाले असल्याकारणानें ते साक्षात् त्या धर्मांत शिरले व त्यांनीं बुद्धदेवाचा अंगिकार केला. परंतु गौडपाद, गोविंदपाद आणि शंकराचार्य हे त्यांच्या मागून ६०० वर्षांनीं एका च काळीं गुरुशिष्यपरंपरेंत उदय पावले असल्याकारणानें आणि तितक्या काळांत बौद्धधर्म हा मीमांसक ब्राह्मणक्षत्रियांनीं खिळखिळा करून टाकला असल्याकारणानें ते त्या धर्मांत शिरले नाहींत तर वैदिक धर्माला चिकटून राहिले इतकें च. बाकी त्यांनीं त्या धर्मांतील प्राचीन तत्त्वज्ञानावर बौद्धमताचा रंग चढविला व मीमांसकांच्या परंपरित कर्ममार्गाला तुच्छता आणली यांत कांहीं संशय नाहीं.

अश्वघोष हा विलक्षण बुद्धिमान् पुरुष जाडा तत्त्वज्ञ असून मोठा कवि होता. तो त्या काळांतील आरिस्टॉटल् च अशी पाश्चात्य पंडितांनीं त्याची महति गायिली आहे. तो जसा पुढील कालिदासादि महाकवींना साहित्यक्षेत्रांत आदर्शभूत झाला तसा च शंकराचार्यादि तत्त्वज्ञांना वेदान्तक्षेत्रांत आदर्शभूत झाला असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. या वरून या मायावादी वेदान्त्यांना जर कोणी इतर वैदिक ग्रंथकारांनीं बौद्धमताचे तथागतानुयायी ठरविले तर त्यांत कांहीं गैर होणार नाहीं. म्हणून च पद्मपुराणांत हा शंकराचार्यप्रणीत अद्वैती मायावाद हें 'असच्छास्त्र आहे, प्रच्छन्न बौद्धमत आहे, सर्व जगताच्या नाशार्थ कलियुगांत ब्राह्मणद्वारें उत्पन्न झालें आहे, व वैदिक नांवाखालीं अवैदिक मतप्रसार करणारें आहे' असें स्पष्ट म्हटलें असून तें जसें सांख्यसूत्रांवरील भाष्यकार विज्ञानभिक्षु यानें आपल्या भाष्याच्या उपोद्घातांत दाखल केलें आहे तसें च शंकराचार्यांचे प्रतिस्पर्धी मध्वाचार्य यांनीं हि आपल्या भाष्यांत यथाप्रसंगीं उध्दृत केलें आहे. तें वचन असें:—

" मायावादमसच्छास्त्रं प्रच्छन्नं बौद्धमेव च ।
मयैव कथितं देवि कलौ ब्राह्मणरूपिणा ॥
× × × × ×
सर्वस्य जगतोप्यस्य नाशनार्थं कलौ युगे ॥
वेदार्थवन्महाशास्त्रं मायावादमवैदिकम् ।
मयैव कथितं देवि जगतां नाशकारणात् ॥ "

—येथें शंकर पार्वतीला सांगतो हें मी घडवून आणलें आहे, व शंकर हा जसा उत्पादनकर्मांचा देव आहे तसा च संहारकर्मांचा असल्याकारणानें त्याला तें सहज शोभून जाणारें आहे. अर्वाचीन पंडितांत सुद्धां डॉ० सुरेंद्र दासगुप्तासारख्यांनीं हें मायावादी शंकराचार्यांचें

अद्वैती मत जसेंच्या तसें बौद्धानुकरण आहे असें च म्हटलें आहे. या सर्व विवेचनावरून आतां यापुढें तरी झालें इतकें पाप पुरें झालें असें समजून आणि ह्या उपद्व्यापी वेदान्त्यांचा आपल्या वैदिक कर्ममार्गांत कांहीं संबंध नाहीं हें ओळखून वेदनिष्ठ शुचि ब्राह्मणांनीं आपल्या पोथ्यांतून आणि पठनांतून ही भ्रष्टता जितकी लवकर निष्कासित करतां येईल तितकी करावी अशी त्यांना सूचना आहे. ज्या पठनमार्गांत वेदांतील एक वर्ण वा स्वर अयथार्थ उच्चारला गेला तर 'स वाग्वज्रो यजमानं हिनस्ति' अशी दृढ समजूत आहे त्यांत हा येवढा ढळढळीत हस्तक्षेप करून श्रुति भ्रष्ट करणाऱ्यांच्या धाष्टर्याची तारीफ करावी का तो डोळे मिटून ग्रहण करणाऱ्यांच्या अज्ञानाची कींव करावी हें च समजत नाहीं. मात्र जगतांत जे अनेक अद्भुत चमत्कार घडून आले आहेत त्यांत हा एक महान् चमत्कार आहे यांत कांहीं संशय नाहीं.

सारांश, सदर मंत्रांत 'याथातथ्यतः' या पदाचें कांहीं काम नाहीं. तें जसें छंदाला विघातक आहे तसें च अर्थाला आहे. कर्म, कर्माचें फल, व त्याचीं साधनें सृष्टींतील प्रत्येक वस्तुजाताला लागू आहेत. अशीं कर्मे त्या त्या वस्तूनें केलीं म्हणजे तिचा अर्थ साधतो व त्यांत च ईशाचा अर्थ सिद्धीस जातो. म्हणून ईशानें स्वकामनेनें आपला ईशार्थ अनेकशः संपूर्ण जीवाजीवशरीराचे ठिकाणीं विभागून टाकला आहे. मग 'याथातथ्यतः' या पदाचें प्रयोजन काय? तर ज्ञानी नामक जो कोणी विरक्त संन्याशी असतो तो कर्मनिष्ठ अज्ञान्यापासून निराळा असल्याकारणानें त्याला कर्माची उपाधी नाहीं हें सांगावयाचें आहे. अज्ञानी हा च केवळ एक कर्माचा अधिकारी आहे, ज्ञानी नाहीं. म्हणून 'याथातथ्यतः' त्याला कर्म च नाहीं, मग फल कोठून व साधनें तरी कशाला? ज्याच्या पाठीमागें कर्म लागलें आहे

त्याला त्याच्या योग्यतेप्रमाणें फलें व साधनें यांसह कर्म विभागून दिलें आहे. असा भावार्थ या वेदान्ती पंडितांचा आहे व तो त्यांनीं 'याथातथ्यतः' हें प्रक्षिप्त पद घेऊन चांगला जुळवून दाखविला आहे. परंतु या पदाव्यतिरिक्त मूळ शुद्ध मंत्राचा जो वास्तविक अर्थ आहे तो सर्वसाधारण आहे. जो जो पदार्थ जगतांत उत्पन्न झाला व जगत् होऊन राहिला तो तो ईशाचा अर्थ साधण्याकरितां आहे. मग तो ज्ञानी असो वा अज्ञानी असो. तेथें कांहीं अपवाद नाहीं. ईशानें सर्वांचे ठिकाणीं शाश्वत हा ईशार्थ विभागून दिला आहे. त्या करितां सर्वांनीं आपापलीं नियतकर्मे करून चालावें, कोणी तीं सोडूं नये अशी त्या ईशाची इच्छा आहे. असा हा येवढा विश्वव्यापक अर्थ टाकून जर कोणी दुराग्रहानें मी ज्ञानी आहे, माझी चित्तशुद्धि झाली आहे, मी कर्मत्यागाला पात्र आहे, मी विरक्त बनलों आहे, माझ्या एषणा निमाल्या आहेत, मी संन्याशी होऊन समाजावर भार टाकावा असा अधिकार संपादन केला आहे असें म्हणेल तर त्यांत ईशार्थाची हानि होत असल्यामुळें तें त्या ईशाला मान्य होणार नाहीं हें निर्विवाद आहे. हा कर्मद्वेष्टा खोटा ज्ञानवादी जें मायाजाळ पसरीत आहे आणि मिथ्याज्ञान वाढवीत आहे तें त्याच्या विद्येचें खरें स्वरूप काय आणि तिची गति कशांत आहे हें आतां पुढील मंत्रांत विशद करून दाखविण्यांत येत आहे. तथापि हे मंत्र सुद्धां त्याच्या एकांगी विद्येला अनुलक्षून नसून विद्या व अविद्या आणि संभूति व असंभूति या सर्वसामान्य नैसर्गिक द्वंद्वांना अनुलक्षून आहेत हें निराळें सांगण्याचें कारण नाहीं.

आतां सदर मंत्राचा अन्वयार्थ या एका च प्रकारानें लागतो असें नाहीं. परंतु मूळ शंकराचार्यांनीं तो या प्रकारें केला असून बाकीच्या त्यांच्या अनुयायांनीं च काय परंतु इतर बहुतेक सर्व भाष्यकार व टीकाकार यांनीं हि तो तसा च गिरविला आहे. आणि म्हणून येथें प्रथम

त्या अर्थाच्या अनुषंगानें विवरण केलें आहे. तथापि हा अन्वय बदलून निराळा अर्थ केल्यास तो या पेक्षां अधिक सरस ठरणार आहे. शंकराचार्यांनीं सदर मंत्राचें एक च वाक्य करून त्यांत ' सः ' हें पद ईशार्यानें घेतलें आहे, व बाकीचीं सर्व पुलिंगी आणि नपुंसकलिंगी पदें त्याचीं विशेषणें ठरवून ' अर्थान् व्यदधात् ' ही त्यांत एक च क्रिया सांगितली आहे. पण असें करण्यांत वाक्यामध्यें लिंगाचा घोटाळा होतो हें सहज वरवर पाहणारास हि तेव्हां च दिसणार आहे. त्याचें निराकरण त्यांनीं आपल्या नेहमींच्या पद्धतीनुसार ' निरंकुशाः कवयः ' हा न्याय लावून नपुंसकलिंगीं पदें पुल्लिंगा प्रमाणें मानावीं असें सांगून केलें आहे व तत्समर्थनार्थ आरंभीं उपक्रमांत आपण च क्रियापदाचें विशेषण करून बनविलेला ' पर्यगात् ' हा शब्द व अंतीं उपसंहारांत 'कविर्मनीषी ' हे शब्द पुलिंगी आहेत असें एक पोरकट कारण दिलें आहे.—" शुक्रमित्यादीनि वर्चांसि पुंलिंगत्वेन परिणेयानि स पर्यगादित्युपक्रम्य कविर्मनीषीत्यादिना पुंलिंगत्वेनोपसंहारात् " = ' शुक्रं ' इत्यादि विशेषण वाचक पदें पुल्लिंगाप्रमाणें समजावीं; कारण ' स पर्यगात ' असा पुल्लिंगानें उपक्रम होऊन ' कविर्मनीपि ' इत्यादि पुलिंगी पदांनीं त्याचा उपसंहार झालेला आहे.—परंतु येथें ' सः ' हें पद ईशवाचक न घेतां मागील दोन मंत्रांत दर्शविलेल्या ज्ञानी पुरुषाचें वाचक घेतलें तर लिंगाचा घोटाळा न होतां अर्थाची संगति चांगली लागते. मागील ६ च ७ या दोन मंत्रांत म्हटलें कीं जो ज्ञानी पुरुष सर्व भूतमात्रांना आपल्या स्वतःच्या ठिकाणीं पहातो व जो आपणा स्वतःस सर्व भूतमात्रांच्या ठायीं पाहतो तो विजुगुप्सा करीत नाहीं; व त्या ज्ञात्याच्या ठिकाणीं सर्वभूतमात्रां बद्दल आत्मत्वाची भावना असल्यामुळें येथें जें सर्व एकात्मतेनें पाहणें असतें त्यायोगें तेथें कसला मोह आणि शोक हि उरत नाहीं. असा जो ज्ञानी त्याची ही अशी वृत्ति होण्याचें कारण

एक च कीं तो ईशाच्या पदवीला पोंचलेला असतो. ही गोष्ट आतां या चालू आठव्या मंत्रांत स्पष्ट करण्यांत आली आहे. म्हणून या मंत्रांत साहजिक च दोन वाक्यें झालीं आहेत,—(१) 'सः पर्यगात्;' व (२) 'सः व्यदधात्.' 'सः पर्यगात्' = तो त्याप्रत जाता झाला; तो ज्ञानी पुरुष ईशस्वरूपाप्रत जाता झाला. ईश कसा? तर पुढील शुक्रादि सहा विशेषणांनीं युक्त असा. दुसरें वाक्य 'सः व्यदधात्'= तो ज्ञानी पुरुष धारण करता झाला. काय धारण करता झाला? तर 'अर्थान्' = धर्मार्थकाममोक्षादि चारी पुरुषार्थांना धारण करता झाला. अशा रीतीनें विचार करतां सदर मंत्राचा येणेंप्रमाणें अन्वय लागेलः—

'सः (यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मन्येवानुपश्यति यस्मिंश्च सर्वाणि भूतान्यात्मैवाभूत्) शुक्रं, अकायं, अव्रणं, अस्नाविरं, शुद्धं, अपापविद्धं (ईशत्वं) पर्यगात्। (सः) कविः, मनीषी, परिभूः, स्वयंभूः शाश्वतीभ्यः समाभ्यः अर्थान् (पुरुषार्थान्) व्यदधात् ॥

= तो (जो मागील दोन मंत्रांत वर्णिला गेला तो आत्मज्ञानी वा ब्रह्मज्ञानी) तें परम शुभ्र, देहरहित, व्रणरहित स्नायुरहित, निर्मळ आणि निष्कलंक (असें ईशाचें स्वरूप) प्राप्त करून घेता झाला; म्हणजे तो ईशत्वाप्रत जाऊन पोंचला. तो कवि = क्रांतदर्शी विद्वान्, मनीषी = मनवान् ज्ञाता, परिभूः = सर्वांचे ठायीं वागणारा, व स्वयभूः= स्वतःचे ठायीं राहाणारा असा, शाश्वत वर्षें = शाश्वत काळ म्हणजे "जिजीविषेः शतं समाः" या न्यायानें शंभर वर्षांच्या आपल्या आयुर्मर्यादेपर्यंत जिवंत राहण्याची इच्छा बाळगणारा, 'अर्थान् व्यदधात्' = आपलीं नियतकर्में सम्यक् प्रकारें आचरून चारी पुरुषार्थ साधता झाला, किंवा आपल्या जीवनांतील संपूर्ण अर्थ योग्य प्रकारें जबाबदारीनें पार पाडता झाला. येथें 'स्वयंभूः' आणि 'परिभूः' हीं दोन विशेषणें मागील मंत्र ६ व ७ यांच्या अनुरोधानें आलीं आहेत हें निराळें

सांगावयास नको च. मंत्र ६ मध्यें जो ज्ञानी पुरुष आपल्या ठायीं सर्व भूतमात्रें पाहतो व सर्वभूतमात्रांच्या ठायीं आपणास पाहतो तो खरा 'स्वयंभू.' असतो व मंत्र ७ मध्यें ज्या ज्ञानी पुरुषाचे ठायीं सर्वभूतमात्रें आत्मवत् असतात तो साहजिक च जणुं सर्वांना व्यापून 'परिभू' होतो.

आतां सदर मंत्राचा असा हा सरळ अर्थ होत असतां शंकराचार्यांनीं मुद्दाम वांकड्या मार्गाचा अवलंब कां केला व त्यांत 'याथातथ्यतः' हें नसतें पद घालून त्याचा छंद कां विघडविला याचें कारण एक च कीं मागें सांगितल्याप्रमाणें त्यांना पूर्वीच्या दोन मंत्रांतील ज्ञानी पुरुषाला कर्माच्या जंजाळांतून मुक्त करण्याची तीव्र इच्छा हें होय. परंतु ही गोष्ट श्रुतीला संमत नव्हती. श्रुतीला ज्ञानी असो वा अज्ञानी असो प्रत्येक व्यक्तिमात्रानें आपल्या आयुष्याच्या अखेरपर्यंत आपलें नियतकर्म सम्यक् प्रकारें आचरून आपआपले पुरुषार्थ साधावे असें च वाटत असल्यामुळें तिनें स्पष्ट या मंत्रांत दोन क्रियादर्शक पदें योजून दोन वाक्यें केलीं व एका वाक्यांत ज्ञानी पुरुष हा आपल्या ज्ञानानें निर्गुण, निराकार ईशस्वरूप कसें प्राप्त करून घेतो व दुसऱ्या वाक्यांत असा ईशत्वाप्रत जाऊन कर्मानें इहलोकांतील आपले पुरुषार्थ कसे साधतो तें दर्शविलें आहे. येथें आतां असा सरळ अर्थ करतांना त्यांत निराळें बाहेरचें 'याथातथ्यतः' हें पद घालण्याचें तादृश प्रयोजन उरत नाहीं. किंबहुना असें पद योजणें हें येथें अजागलस्तनाप्रमाणें केवळ अर्थशून्य होणार आहे हें खास. तथापि हा अर्थ सोडून व ज्ञानी पुरुषाचें दर्शक 'सः' हें पद ईशार्थानें योजून त्यांतून ज्ञान्याला कर्म नाहीं, केवळ अज्ञान्याला आहे असा खोटा भावार्थ काढण्याच्या भरीस पडल्यानें ह्या संन्याशी अद्वैताचार्यांनीं हा हस्तक्षेप करून वेदांना भ्रष्ट करण्याचें महान् पातक आपल्या पदरांत घेतलें आहे यांत कांहीं संशय नाहीं. सारांश, येथें सदर मंत्रांत 'सः' हें सर्वनाम ईशाला न लावतां

ईशस्वरूपी ज्ञानी मनुष्याला लावून 'शुक्रं' इत्यादि नपुंसकलिंगी विशेषणें त्याच्या ईशत्वाला लावणें योग्य आहे. अशा अर्थानें मंत्राची संगति सरळ लागून पुनः 'याथातथ्यतः' या प्रक्षिप्त पदाची कांहीं गरज दिसणार नाहीं. किंबहुना तें खरोखर च येथें अजागलस्तनाप्रमाणें निरर्थक दिसून येईल. असा ज्ञानी पुरुष आपल्या ज्ञानानें शुद्ध ईशत्व प्राप्त करून घेऊन ईशत्वानें वर्ततो, व नियतकर्माचरणानें दुसऱ्याच्या धनाची वांछा न करतां त्यागानें भोग घेऊन शतसंवत्सर जगण्याची इच्छा करीत आपले धर्मार्थकाममोक्षादि पुरुषार्थ उत्तम प्रकारें साधतो.

येथवर सदर उपनिषदाचा पहिला भाग समाप्त झाला. या भागांत आठ मंत्र आहेत. त्यांत पहिल्या मंत्रांतील उपक्रमाच्या पहिल्या ओळींत आरंभीं ईश आणि जगत् यांचा संबंध कथन केला. जगत् कसें तर एकाचे आंत एक अशीं अनेक लहानमोठीं जगतें मिळून बनलेलें. अशा विश्वस्वरूपी अवाढव्य जगताला ईश अन्तर्बाह्य व्यापून राहतो व आपलें ईशत्व प्रकट करतो. त्यांत त्याचे सर्व गुण प्रस्फुट होतात अशा गुणांत मानवाच्या ज्ञानाचे ठायीं जो ब्रह्मानंदाचा आविष्कार होतो तो त्या सच्चिदानंदस्वरूपी ईशाचा अंतिम सर्वोच्च गुण होय. पण हा गुण मानवाचे द्वारां प्रकट होण्यास त्या मानवानें आपलें यमनियमात्मक नियतकर्म करावें लागतें. ते यमनियम दुसऱ्या ओळींत सांगितले आहेत. ते यज्ञस्वरूप आहेत. म्हणून तो च एक मानवाचा धर्म आहे. असा धर्म निश्चयेंकरून कर्मरूप असतो व त्या धर्मात मानवाची काय, जगताची काय, किंवा ईशाची काय, धारणा असते. म्हणून पुढील दुसऱ्या व तिसऱ्या दोन मंत्रांत मानवानें कर्माचा त्याग करतां कामा नये, तें त्यानें आपल्या आयुष्याच्या अंतिम सीमेपर्यंत जिवंत राहण्याची इच्छा करून सम्यक्प्रकारें आचरावें, त्यापासून आपणास कांहीं बाधा होईल अशी भीति बाळगूं नये, असें सांगितलें व जर

कोणाचें ऐकून त्यानें कर्माचा त्याग केला तर मेल्यावर त्याची काय दुर्गति होईल त्याचें दिग्दर्शन केलें. ही दुर्गति म्हणजे असुर्यनामक गाढ अंधकाराच्या नरकलोकाची प्राप्ति. असे हे मानवाच्या कर्माला धरून दोन मंत्र झाले. पुढें दोन मंत्रांत ईशाचें स्वरूप विशद केलें. अर्थात् तें जगतांतील चलाचल द्वंद्व घेऊन होय. त्यांतील पहिल्या मंत्रांत आरंभीं तें अचल आहे असें सांगून त्या अचलत्वाची प्रतियोगी कोटी घेतली व विरोध दर्शविला, तर दुसऱ्या मंत्रांत चलत्वाची कोटी घेऊन तिच्या प्रतियोगित्वानें त्याचें अचलत्व सिद्ध केलें. असा हा द्वंद्वांतर्गत विरोध (Paradox) घेतल्यावांचून त्या ईशाचें स्वरूप यथार्थरीतीनें समजणें च कठीण आहे. त्यानंतर पुढील दोन मंत्रांत अशा ईशाचें स्वरूप ज्या ज्ञानी पुरुषाला आपल्या नियतकर्मानें प्राप्त होतें त्याची स्थिति कर्तरि आणि कर्मणि प्रयोगात्मक दोन वाक्यांनीं वर्णन केली व शेवटीं एका मंत्रांत उपसंहारात्मक रीत्या तो ईशस्वरूपी ज्ञानी पुरुष आपले सकल पुरुषार्थ कर्माच्या मार्गावर कसे साधून घेतो तें दर्शविलें, आणि या रीतीनें पहिल्या मंत्रांत जी प्रतिज्ञा केली तिचें या शेवटच्या आठव्या मंत्रांत निगमन करून दाखविलें. आतां या पुढील दुसऱ्या भागांत अशा 'द्वंद्वातीतो विमत्सरः' ज्ञानी पुरुषाच्या ठायीं द्वंद्वाची गति काय होते तीं सहा मंत्रांत मिळून विशद करण्यांत येत आहे.

येथें ईशावास्योपनिषदाचा पहिला खंड समाप्त झाला.

मंत्र ९ वा

अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते ।
ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः ॥ ९ ॥

पदपाठ

अन्धं । तमः । प्र । विशन्ति । ये । अविद्यां । उपासत इत्युप्ऽआसते । ततः । भूय इवेति भूयः इव । ते । तमः । ये । उँ इत्यूँ । विद्यायाँ । रताः ॥ ९ ॥

अन्वय

ये अविद्यां उपासते (ते) अंधं तमः प्रविशंति । ये उ विद्यायां रताः ते ततः भूयः इव तमः (प्रविशंति) ।

ये—ते = जे कोणी ते.

अविद्यां उपासते = अविद्येची उपासना करतात.

अंधं तमः प्रविशंति = अंधतमांत = तमांधांत = काळ्याकुट्ट घोर अंधकारांत प्रवेश करतात.

ये उ विद्यायां रताः = पण जे (उ=तु=परंतु) विद्येच्या ठायीं रत म्हणजे रममाण असतात ते.

ततः भूयः इव तमः (प्रविशंति)= त्यापेक्षां हि अधिक काळोखांत शिरतात म्हणजे जाऊन पडतात.

मंत्रार्थ

जे अविद्येची उपासना करतात ते गाढ अंधकारांत प्रवेश करतात. पण जे विद्येमध्यें रममाण होतात ते त्या हि पेक्षां अधिक गाढ अंधकारांत जाऊन पडतात.

विद्या आणि अविद्या हें एक द्वंद्व व संभूति आणि असंभूति हें एक द्वंद्व अशा दोन द्वंद्वांना अनुलक्षून तीन तीन मंत्र आहेत. त्यांचा अनुक्रम येथें काण्वपाठाप्रमाणें घेतला आहे. परंतु माध्यंदिनपाठांत संभूत्यसंभूतिचें मंत्रत्रय अगोदर व विद्याविद्येचें मागून आलें आहे. त्यायोगें काण्वांचे जे ९।१०।११ ते माध्यंदिनांचे १२।१३।१४ व काण्वांचे १२।१३।१४ ते माध्यंदिनांचे ९।१०।११ असे मंत्रानुक्रम झाले आहेत. या दोन अनुक्रमभेदांत माध्यंदिनांचा अनुक्रम अधिक सयुक्तिक आहे. कारण संभूत्यसंभूति हें द्वंद्व विद्याविद्येपेक्षां अधिक व्यापक असल्याकारणानें तें विश्वांतील पदार्थमात्राला लागू आहे. तर विद्याविद्या हें द्वंद्व केवळ मानवमात्राला लागू आहे. या सहा मंत्रांतील हा एक च मंत्र बृहदारण्यकोपनिषदांत जशाचा तसा आला आहे व त्यापुढें "अनंदा नाम ते लोका अंधेन तमसावृताः। तांस्ते प्रेत्याभिगच्छन्त्यविद्वांसोऽबुधो जनाः॥" (बृ० उ० ४. ४. १०–११) हा मंत्र सदर सूक्तांतील तिसऱ्या मंत्रांत थोडा फेरफार होऊन आला आहे.

सदर ईशावास्य सूक्तांत 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेः शतं समाः। एवं त्वं नान्यथेतोऽसि न कर्म लिप्यते नरे॥' हा जो द्वितीय मंत्र आहे त्यांत मनुष्यमात्राला कर्में करून शतवर्षें जिवंत राहण्याची इच्छा करण्यास सांगितलें आहे व तें नैसर्गिक कर्तव्य असल्यामुळें त्यांतील कर्माचा कांहीं उपसर्ग होत नाहीं म्हणून योग्य ग्वाही दिली आहे. उलट, असें कर्तव्य न करतां जो कर्मत्यागाची इच्छा करतो व संन्यासाचें स्तोम माजवून ईशार्थाला अडथळा आणतो त्या आत्मघातकी मनुष्याची मेल्यावर काय गति होते ती 'असुर्यानाम ते लोका अंधेन तमसावृताः। तांस्ते प्रेत्याभिगच्छंति ये के चात्महनो जनाः॥' या पुढील तृतीय मंत्रांत दर्शविली आहे. अशा आत्मघातकी स्वतःचा नाश करून घेऊन ईशार्थाचा नाश करण्यास प्रवृत्त होणारा असुर्य नामक अंधकार-

मय लोकांप्रत जातो. आतां येथें चालू मंत्रांत विद्या व अविद्या हें द्वंद्व घेऊन त्या द्वंद्वांत गुरफटलेल्या कर्म करणाऱ्या अज्ञान्यांची व कर्म टाकणाऱ्या ज्ञान्यांची अवस्था काय होते ती दर्शविण्यांत येत आहे. अविद्या तर वाईट च. पण विद्या म्हटली तरी ती हि वाईट. कारण एकींत विद्येचा अभाव असला तर दुसरींत विद्येचा मिथ्या भाव दिसतो. हा मिथ्या भाव कोणता ? तर आपली चित्तशुद्धि झाली आहे, आपण तापत्रयापासून मुक्त आहोंत अशी वेडी समजूत करून घेऊन कर्मत्यागास प्रवृत्त होणें व नियतकर्माचारास मुकणें हा होय. या दोघांना मेल्यावर एक च गति आहे ती अंधतमाची. किंबहुना कर्म न सोडणाऱ्या अविद्यावानापेक्षां कर्म सोडणारा विद्यावान् हा च अधिक घोर नरकांत जातो असें येथें स्पष्ट बजावलें आहे आणि तें च वरील 'अनंदा नाम ते लोकाः' या बृहदारण्यकोपनिषदांतील मंत्रांत किंचित् शब्दांत फेरफार करून दर्शविलें आहे. अनंद = नंदाचा म्हणजे सुखाचा अभाव. असे 'अनंद लोक' म्हणजे दुःखप्रद लोक हे च ईशावास्यांत कथन केलेले 'असुर्य'नामक लोक होत. ते दुःखप्रद कां तर तमानें आवृत म्हणून. या लोकांत जे आत्महन जन जाऊन पडतात त्यांचा च येथें थोडा अधिक विस्तारानें उलेख केला आहे. अशा आत्मघातक्यांत जे अविद्येची उपासना करणारे आहेत ते तर बिचारे बोलून चालून अविद्वांस च. पण जे विद्येंत रत आहेत ते हि खरे ज्ञानी नसल्याकारणानें 'अबुध' म्हणजे बोध न झालेले अज्ञानी च होत. किंवा येथें 'अविद्वांसोऽ बुधो जनाः' यांतील मधला अवग्रह काढून टाकून 'अविद्वांसो बुधो जनाः' असा पाठ घेतला तरी अविद्वांस आणि विद्वांस किंवा अबुध आणि बुध हे दोन्ही सारखे च 'अनंद' लोकांप्रत जातात. कारण त्या बुधंमन्यांचें ज्ञान मिथ्या असतें, मोहमय दिसतें, मायामय ठरतें, नियतकर्माला

धक्का देतें, आणि कित्येक वेळां अन्यथा वर्ततें म्हणून त्यांची गति मेल्यावर मोक्षांत नाहीं आणि स्वर्गांत नाहीं तर घोरतर तमान्धा असुखपर आसुरी लोकांत आहे असें म्हटलें तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं.

एकनाथानें विद्या आणि अविद्या यांवर 'हिणवर' आणि 'बिजवर' अशा दोन साजणी गडणींचें रूपक करून त्यांच्या तोंडून आपआपल्या हीन आणि वृद्ध पतींचें वृत्त कथन केलें आहे तें जसें काव्याच्या दृष्टीनें तसें च तत्वाच्या हि दृष्टीनें मोठें मार्मिक आहे. 'हिणवर' म्हणजे जिचा पति बालस्वभाव दुबळा असतो व 'बिजवर' म्हणजे जिचा म्हातारा शक्तिहीन असतो त्या दोघींची काय दैना होते तें या काव्यांत उत्तम दर्शविलें आहे. बिजवर ही अविद्यारूप होय. ती म्हणते माझा नवरा जरी कुचकामाचा असला तरी त्याच्या जिवावर नट्टापट्टा करून मला बाहेर लोकांत मिरवतां येतें व सुंदर म्हणवून घेतां येतें. तर हिणवर ही विद्यारूप म्हणते कीं माझा नवरा स्वतःच सदैव बाहेर लोकांत विटीदांडू खेळत असल्यानें मला तें हि सुख पारखें होतें. शेवटीं त्या दोघी त्यांचीं हीं अशीं लग्नें जुळवून आणणाऱ्या मध्यस्थी भटाला म्हणजे मोक्षगुरूला शिव्या देतात. या त्यांच्या बोलण्यांत एकनाथस्वामी जीवशिवांची निजखूण दर्शवितात. अर्थात् ती या द्वंद्वाच्या पलीकडची निर्द्वंद्व असते. तें काव्य येणें-प्रमाणें:—

हिणवर बिजवर साजणी । दोघी गडणी ।
सुखदुःख बोलती । हितगुज गाती ॥ धृ० ॥
संसार हा वाइ जायाचा । दोहों दिवसांचा । कैसें विपरित जाहलें ।
हिणवर कपाळीं जडलें । दैवें घातलें । मरण कां नाहीं आलें ॥ १ ॥
बोलत बिजवर नारी गे । परोपरी गे । जनानिजनक दुर्बळ ।
बहु खट्याळ । कांहीं लालुच चित्तीं करुनी । गौर माझी केली ॥ २ ॥

पंधरावें वरिस गेलें गे । सोळावें आलें गे । जाते विषयाची घडी ।
दिवसीं दिवस मजला । कठिण जहालें । माझी झिजते कुडी ॥ ३ ॥
विडा घेउन मी जाईं गे । तेन्हां पाही गे । अति निद्रिस्त कैसा ।
हातपाय पसरुनी मेदिनी । दांत विचकुनी । घोर राक्षस जैसा ॥ ४ ॥
रात्रीं मी निजाया जाईं गे । तेन्हां पाही गे । अंतीं शंख तो करी ।
आतां मामाजी उठती । जावा हांसती । भावें चेष्टा करिती ॥ ५ ॥
मी एक सुख मानितें । मनीं हर्षितें । त्याचे जिवावरी ।
नेट्टेपट्टे करुनि हिंडल्यें । गांवोगांव फिरल्यें । मजला म्हणती सुंदरी ॥ ६ ॥
तूं तरी तयाचे आडोनी । फिरसी साजणी । मला हिंडतां न ये ।
पति माझा धाकटा हिंडतो । चेंडु खेळतो । लोक हांसती सये ॥ ७ ॥
मध्यावर्ती भट हा रांडेचा । मेला बटकीचा । मध्यस्थ होउनि नेलें ।
सात सात जन्मले कीं गे । रांडा होतिल गे । आतां आमुच्या ॥ ८ ॥
विद्याविद्येचें बोलणें । दावी निज खुण । जीवशिवचि जाणें ।
प्रेमें तल्लीन । एक्या भावें होइ शरण । जनार्दनाचे पायीं ॥ ९ ॥

विद्या आणि अविद्या म्हणजे सामान्यत्वेंकरून ज्ञान आणि अज्ञान होय. किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे ज्ञानाला कारण ती विद्या आणि अज्ञानाला कारण ती अविद्या. अविद्या किंवा अज्ञान हें तर वाईट ठरलेलें च आहे पण विद्या किंवा ज्ञान हें जर असत्स्वरूपाचें असेल तर अज्ञानापेक्षां हि वाईट म्हटलें पाहिजे. अशा असत् किंवा खोट्या ज्ञानापेक्षां एक वेळ अज्ञान चांगलें. तें थोड्या श्रमानें लवकर सन्मार्गावर येण्याचा संभव असतो. परंतु खोट्या ज्ञानानें पछाडलेला मनुष्य ताळ्यावर येण्याचा संभव कमी. म्हणून कवीनें जें म्हटलें आहे तें यथार्थ आहे:—

‘ अज्ञः सुखमाराध्यः सुखतरमाराध्यते विशेषज्ञः ।
ज्ञानलवदुर्विदग्धं ब्रह्मापि नरं न रंजयति ॥ ”

—अज्ञ सुखानें साध्य होतो; विशेषज्ञ तर अधिक सुखानें साध्य होतो; पण जो ज्ञानलवदुर्विदग्ध असतो त्याच्यापुढें ब्रह्मदेवसुद्धां हात टेकतो. अज्ञानांत मनुष्य अंधश्रद्धेनें का होईना सत्कर्म करीत राहतो. परंतु ज्ञानांत जर श्रद्धा ढळली व सत्कर्म सुटलें तर तें ज्ञान हानिकारक होतें. ज्ञान म्हटलें कीं त्याच्यामागें बुद्धिभेद आला च. म्हणून कर्मसंगी अज्ञ मनुष्याचा बुद्धिभेद करूं नये असें भगवद्गीतेंत सांगितलें आहे—'न बुद्धिभेदं जनयेदज्ञानां कर्मसंगिनाम् ।' तर जबाबदार शहाण्या माणसानें 'जोषयेत्सर्वकर्माणि विद्वान्युक्तः समाचरन् ॥' सर्व कर्मांची आपण स्वतः युक्त कर्माचरण करून जोपासना करावी. कर्मसंगी अज्ञाचा बुद्धिभेद करून त्याला कर्मत्यागाचें खोटें ज्ञान देणें यासारखें दुसरें महत्पाप नाहीं. कारण अज्ञानाच्या योगें जर तो अंधतमांत जात असेल तर बुद्धिभेदानें प्राप्त झालेल्या खोट्या ज्ञानाच्या योगें तो तरला तर जावयाचा नाहीं च पण अधिक घोर अंधतमांत शिरेल. कर्मसंगी अज्ञाला ज्ञान नसल्या कारणानें जरी ब्रह्मपद मिळालें नाहीं तरी त्याचें कर्म—मग तें राजदंडाच्या भयानें घडो वा स्वर्गफलाच्या आशेनें होवो—ईशाचा अर्थ साधीत असल्यामुळें तितकें पुण्य त्याच्या गांठीं पडणार हें निश्चित. परंतु जो ज्ञानाची घमेंडी करणारा ज्ञानवादी कर्मत्यागाला प्रवृत्त होतो त्याचे हातून नियतकर्म न झाल्यानें तो ईशार्थाला विघातक होतो. म्हणून असा खोटा ज्ञानी संन्यासी अधिक घोर अंधतमाची प्राप्ति करून घेतो. सारांश, अविद्या वाईट. तर खोटी विद्या त्याहून वाईट. अविद्या एकवेळ परवडेल पण खोटी विद्या सर्वस्वाचा नाश करील. म्हणून खरा विद्वान कसा असतो तर जो अज्ञाचा बुद्धिभेद न करतां आपण स्वतः कर्मांत रत राहून त्याची उत्तम जोपासना करतो व जगाला धडा घालून देतो. अशा खऱ्या ज्ञानवानाचें वर्णन मागें 'यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मन्येवानुपश्यति' व 'यस्मिन्सर्वाणि

भूतान्यात्मैवाभूद्विजानतः ' या ६ व ७ मंत्रद्वयांत केलें आहे व गीतेंत हि अशीं वर्णनें जागोजाग आलीं आहेत. असा सर्व भूतमात्रांना आपल्या ठिकाणीं पाहणारा व आपण सर्वांच्या ठायीं आहोंत असें जाणणारा जो खरा ज्ञानी तो ईशस्वरूप होऊन सर्व च जगतांत वास करतो व सर्व जगतांतील कर्मे यथासांग चालवितो. अर्थात् तो कोणाचें नियतकर्म स्तब्ध होऊं देत नाहीं व जगताला अडथळा आणीत नाहीं. जो वस्तु-मात्राच्या नियतकर्माला धक्का देतो तो ज्ञानी कसचा ? तो असत्–ज्ञानी होय. त्याला ईशाचे ठायीं वास कोठून ? तो अंधतमवासाला च पात्र होय.

आतां कोणी अविद्या=कर्म, व विद्या=उपासना असे अर्थ कर-तात; तर कोणी अविद्या=केवळ कर्म, व विद्या=केवळ ज्ञान असे कर-तात. ते दोघे हि सपशेल चुकतात. हे केवळ त्या कर्मद्वेष्ट्या संन्या-स्यांचे स्वकपोलकल्पित अर्थजाल आहेत. त्यांना भाषेच्या व्याकरणाची वा निरुक्ताची कांहीं पुष्टि नाहीं. ज्ञान आणि कर्म असा आपल्या पदरचा द्वैती विरोध घेऊन एकाला ज्ञान म्हटलें तर दुसऱ्याला कर्म म्हणावयाचें इतकें च. बाकी अशा अर्थांत कांहीं अर्थ नाहीं. विद्या आणि अविद्या हें द्वंद्व आहे आणि तसें च त्याच्या समानार्थानें ज्ञान आणि अज्ञान हें हि द्वंद्व आहे. सांख्यतत्त्वज्ञानाप्रमाणें यद्यपि 'अविद्या' हा शब्द अभावदर्शक असला तरी त्याचा अर्थ कांहींतरी भाव प्रदर्शित करणारा आहे. म्हणून सांख्यसूत्रांवरील भाष्यकार विज्ञानभिक्षु यानें 'अविद्या' शब्दाचा स्पष्ट भाववाचक अर्थ केला आहे. तो म्हणतो अविद्या म्हणजे विद्याविरोधी ज्ञान. या ज्ञानाचीं दोन रूपें असतात,— (१) आवरणात्मक (Concealing or Recessive), व (२) विक्षेपात्मक (Projecting or Dominant). अर्थात् अशी ही अविद्या असत्‌ज्ञानदर्शक असल्याकारणानें विकर्माइतकी च वाईट आहे.

किंबहुना येथें अकर्म हें च विकर्म ठरत आहे. म्हणून तें विकर्माइतकें च निंद्य आहे. एकवेळ विकर्म किंवा विपरीत कर्म चालेल. कारण तें शुद्ध अज्ञानजन्य असतें. परंतु हें अकर्म म्हणजे *कर्मविरोधी कर्म अत्यंत* अपायकारक आहे, म्हणून गर्हणीय आहे, कारण खोट्या ज्ञानानें घडणारें आहे.

विकर्म	कर्म	अकर्म
=	=	=
विपरीत किंवा अन्यथा कर्म	नियतकर्म	नियतकर्मविरोधी कर्म
असत्कर्म	सत्कर्म	असत्कर्म
अविद्या	सद्विद्या	असद्विद्या
अज्ञान	युक्त ज्ञान	अयुक्त ज्ञान

अज्ञानांत घडणारें विकर्म, विपरीत कर्म, किंवा अन्यथा कर्म हें वाईट म्हटलें तर मिथ्या ज्ञानांत किंवा ज्ञानाभासांत उत्पन्न होणारी कर्मत्यागाची भावना ही त्याहून वाईट आहे. दोन्ही हि सारखीं च *नियतकर्माला अडथळा आणणारीं कर्में होत. नियतकर्म हा शुद्ध* ज्ञानाचा परिपाक आहे. त्यांत जें ज्ञान असतें तें युक्त कर्माचरण घडवून आणतें. अशा नियकर्माला विरोधक जीं दोन टोकें त्यांत अज्ञानापेक्षां असत् ज्ञान केव्हां हि वाईट च. एकवेळ अज्ञान चालेल. निदान त्याला फारसा दोष देतां येणार नाहीं. पण ज्ञानाच्या नांवाखालीं कर्माचा नाश केव्हां हि मानवणार नाहीं. तें ज्ञान सदोष आहे. अर्थात् अशा ज्ञानाचें जितकें अधिकाधिक स्तोम माजेल तितकें तें अधिकाधिक गर्हणीय होत जाईल. मग तें जरी एखाद्या पूज्यपाद परमहंस परिव्राजकाचार्यानें आपल्याठायीं कल्पिलें व त्या आधारावर आपल्या कर्मत्यागाचें समर्थन केलें तरी त्यायोगें त्याला जी घोरतर अंधतमाची प्राप्ति व्हावयाची ती कदापि चुकावयाची नाहीं.

सदर मंत्रावर शंकराचार्य पूर्वोत्तर पक्ष घेऊन जें निरूपण करतात तें येणेंप्रमाणें:—"अंध तम इत्यादि। कथं पुनरेवमवगम्यते न तु सर्वेषामित्युच्यते। अकामिनः साध्यसाधनभेदोपमर्देन 'यस्मिन्सर्वाणि' इति। यदात्मैकत्वविज्ञानं तन्न केनचित्कर्मणा ज्ञानान्तरेण वा ह्यमूढः समुच्चिचीपति। इह तु समुच्चिचीपयाऽविद्वदादिनिन्दा क्रियते।" = 'अंधं तम' हा मंत्र सर्वांकरितां नाहीं, केवळ कर्मसंगी अज्ञ जनांकरितां आहे असें जें म्हणतां तें कशावरून समजावयाचें? तर 'यस्मिन्सर्वाणि भूतानि' या मागील ७ व्या मंत्रांत ज्यांना कामना नाहींत अशांच्या करितां जें साध्य व साधन यांतील भेदाचें निराकरण करून आत्म्याच्या एकत्वाचें ज्ञान सांगितलें तें ज्याच्या ठिकाणीं वास करीत आहे असा कोण ज्ञानी पुरुष एखादा कर्मानें वा ज्ञानान्तरानें त्या दोहोंचा म्हणजे कर्म व ज्ञान यांचा समुच्चय करण्याची इच्छा करील? परंतु येथें तर सदर मंत्रांत कर्म व ज्ञान यांचा समुच्चय करण्याची इच्छा करणाऱ्या अविद्वानादींची निंदा करण्यांत येत आहे.—

यावरून हा मंत्र सर्वसामान्य लोकांकरितां नाहीं तर केवळ कर्मनिष्ठ अज्ञ जनांकरितां शुद्ध निंदार्थानें आलेला आहे असें हें आचार्य ठरवितात. परंतु हा त्यांचा शुद्ध भ्रम आहे. मागील 'यस्मिन्सर्वाणि भूतानि' हा मंत्र केवळ ज्ञानी पुरुषाचें ईशस्वरूप कसें असतें तें दर्शविण्याकरितां आला आहे. त्यावरून पुढें कर्मसंगी अज्ञाची निंदा करण्याचें कांहीं प्रयोजन नाहीं. ह्या सर्व कल्पना या कर्मद्वेष्ट्या आचार्यांच्या स्वकपोलांतून कल्पितरीत्या बाहेर पडल्या आहेत इतकें च. त्यांना साक्षात् मंत्रांतून कोठें आधार नाहीं. येथें सदर मंत्रांत विद्या आणि अविद्या हें द्वंद्व सर्वसामान्यरीत्या उलगडून दाखविण्यांत येत आहे. त्यांत कोणाची निंदास्तुति नाहीं आणि ज्ञानकर्मांच्या समुच्चयाची हि वार्ता नाहीं.—

तथापि असा ज्ञानकर्मसमुच्चयाचा उगी च नसता प्रश्न उपस्थित करून हे आचार्य पुढें विद्या आणि अविद्या यांवर निर्वचन कसें करतात तें पहा:—" तत्र च यस्य येन समुच्चयः संभवति न्यायतः शास्त्रतो वा तदिहोच्यते। यद्दैवं वित्तं देवताविषयं ज्ञानं कर्मसंबंधित्वेनोपन्यस्तं न परमात्मज्ञानम्। विद्यया देव लोक इति पृथक्फलश्रवणात्। तयोर्ज्ञान-कर्मणोरिहैकैकानुष्ठाननिन्दा समुच्चिचीर्षया न निन्दापरैवैकैकस्य पृथक्फल-श्रवणात्। विद्यया तदारोहन्ति। विद्यया देवलोकः। न तत्र दक्षिणा-यन्ति। कर्मणा पितृलोक इति। न हि शास्त्रविहितं किंचिदकर्तव्यता-मियात्।" = तर आतां ज्याचा ज्याशीं म्हणजे ज्ञानाचा कर्माशीं जो न्यायानें वा शास्त्रानें समुच्चय संभवतो तो च आम्हीं येथें निवेदन करतों. जें देवविषयक वित्त म्हणजे देवताविषयक ज्ञान त्याचा च कर्माच्या संबंधित्वानें उपन्यास केला जातो, परमात्मज्ञानाचा नाहीं; कारण विद्येच्या योगानें देवलोक मिळतो असें त्याचें पृथक् फल ऐकण्यांत येतें. त्या दोन ज्ञानकर्मांमध्यें येथें जी एकेकाच्या अनुष्ठानाची निंदा केली आहे ती केवळ समुच्चयाच्या इच्छेनें होय, उगी च निंदा करावयाची म्हणून नव्हे; कारण त्या दोहोंचीं निरनिराळीं फलें श्रवणांत येतात;— जसें, 'विद्येच्या योगें वर चढतात,' 'विद्येनें देवलोक मिळतो,' 'तेथें ते दक्षिणमार्गाला जात नाहींत,' 'कर्मानें पितृलोक प्राप्ति होते,' (इत्यादि हीं अनेक फलदर्शक श्रुतिवचनें आहेत). जें शास्त्रविहित तें किंचित् हि अकर्तव्यतेला जात नाहीं.—

येथें विद्या आणि अविद्या म्हणजे ज्ञान आणि कर्म असे त्या शब्दांचे अर्थ करून ज्ञान म्हणजे देवताविषयक ज्ञान, परमात्मविषयक नव्हे, व कर्म म्हणजे अग्निहोत्रादि वेदविहित कर्म, इतर कोणतें फालतु कर्म नव्हे, असें हे आचार्य त्या अर्थांचें पुढें स्पष्टीकरण करतात. पुनः ते म्हणतात. या मंत्रांत विद्या आणि अविद्या म्हणजे ज्ञान आणि कर्म

या दोहोंची सारखी च निंदा आहे पण ती एकेकट्या ज्ञानाला वा कर्माला धरून निंदेकरितां निंदा नाहीं तर दोहोंच्या समुच्चयाच्या इच्छेला धरून आहे. म्हणजे कोणी जर ज्ञान आणि कर्म यांचा समुच्चय करूं लागेल तर असें ज्ञान वा कर्म निंद्य. एरवीं तें तें आपआपल्या एकेकट्या स्वतःच्या ठिकाणीं निंद्य नाहीं. कारण त्यांचीं स्वतंत्र फलें सांगितलेलीं आहेत. खरें ज्ञान आणि कर्म हीं परस्पर विरोधी आहेत याबद्दल संशय नाहीं. अशा ज्ञानाला कर्माचा किंचित् हि संसर्ग खपणार नाहीं. मग तेथें त्यांचा समुच्चय व्हावयाचा कसा ? अर्थात् मंत्रामध्यें विद्या या नांवानें जें ज्ञान दर्शविलें आहे तें कांहीं निराळें आहे. तें परमात्मज्ञान नाहीं. तर तें देवताज्ञान होय. कारण देवताज्ञान हें कर्माशीं संबद्ध होऊं शकतें. याला च कोणी उपासना म्हणतात व ती कर्मापासून भिन्न लेखतात. तथापि उपासनेंत कर्माचा अंश असतो. व कर्मांत उपासनेचा असतो. त्या दोहोंत मिळून भक्ति निपजते आणि तेथें जो पूजनविधि उत्पन्न होतो तो पूर्णपणें कर्मस्वरूप असतो. म्हणून अशा ज्ञानाची काय, कर्माची काय, किंवा भक्तीची काय निरनिराळीं फलें सांगण्यांत येतात. पण त्यावर येथें असा प्रश्न येतो कीं विद्या शब्दाचा एकदां देवताज्ञान असा अर्थ केल्यानंतर आतां त्या ज्ञानाचा जर कर्माशीं समुच्चय झाला तर बिघडलें कोठें ? त्यांत परमात्मज्ञानाला तर कांहीं बाध येत नाहीं ना ? मग निंदेचें कारण काय ? पुनः जें कर्म एकदां निंद्य ठरलें तें कर्तव्याच्या सदरांत तरी कसें येतें ? तें शास्त्रानें विहित मानलें म्हणून कर्तव्याच्या सदरांत येतें असें जर म्हटलें तर शास्त्रानें जाणूनबुजून निंद्य कर्में मनुष्याच्या कर्तव्यांत गोंवून दिलीं आहेत कां ? वेदांनीं व शास्त्रांनीं जीं कर्तव्यें सांगितलीं तीं मनुष्याला अंधतमांत नेण्याकरितां कां तेजोमय लोकप्राप्ति करून देण्याकरितां ? वेद तर म्हणतात ‘ स्वर्गकामो यजेत ’, स्वर्ग हें ‘ नाक ’ म्हणजे सुख-

स्थान आहे, 'अनंद' म्हणजे दुःखस्थान नाहीं. तेथें देव निवास करतात, असुर करीत नाहींत—' ते ह नाकं महिमानः सचन्त यत्र पूर्वे साध्याः सन्ति देवाः । ' अर्थात् तें 'अंधनतमसावृत' नाहीं तर उज्ज्वल प्रकाशनें भरलेलें आहे. मग वेदविहित व शास्त्रविहित कर्तव्यकर्में करणारे अंधतमांत कां जावेत ? ते जातात असें पुढें या आचार्यांनीं स्पष्ट विधान केलें आहे तें पहाः—

"तत्रान्धं तमोऽदर्शनात्मकं तमः प्रविशन्ति । के । येऽविद्यां विद्याया अन्याऽविद्या तां कर्मेत्यर्थः । कर्मणो विद्याविरोधित्वात् । तामविद्यामग्निहोत्रादिलक्षणामेव केवलामुपासते तत्पराः सन्तोऽनुतिष्ठन्तीत्यभिप्रायः । ततस्तस्मादन्धात्मकात्तमसो भूय इव बहुतरमेव ते तमः प्रविशन्ति । के । कर्म हित्वा ये उ ये तु विद्यायामेव देवताज्ञान एव रता अभिरताः ॥" = आतां येथें (या विद्याविद्यांच्या विषयांत) जे अंधतमांत म्हणजे अदर्शनात्मक तमांत प्रवेश करतात असे कोण ? तर जे अग्निहोत्रादिलक्षणानें युक्त जी अविद्या,—कीं जी अविद्या विद्येहून भिन्न आहे आणि जी कर्माच्या विद्याविरोधित्वामुळें कर्म या संज्ञेला पात्र आहे, त्या अविद्येची च केवळ उपासना करतात आणि तत्पर होत्साते तींत च गढून राहतात ते कर्मनिष्ठ होत; असा येथें अभिप्राय आहे. तथापि जे कोणी कर्म टाकून विद्येमध्यें म्हणजे देवताज्ञानामध्यें च निमग्न होतात ते त्या अंधतमापेक्षां हि अधिक गाढ तमांत प्रवेश करतात.—येथें कोणी आचार्यभक्त अंधतम शब्दाचा अर्थ घोर संसार असा करतात. पण तो निदान या मंत्रांवून तरी निघत नाहीं. मग पाहिजे त्यानें पाहिजे तो स्वकपोलकल्पित अर्थ करावा. मंत्रांत 'असुर्य लोक', 'अनंद लोक' असे स्पष्ट निरनिराळे लोक दर्शविले आहेत व ते 'अंधेनतमसावृताः' असे वर्णिले आहेत. अर्थात् ते स्वर्गलोकांच्या विरुद्ध अस्वर्गलोक आहेत हें उघड आहे. तेथें

प्राण्याला 'प्रेत्य' म्हणजे मेल्यावर प्रेतावस्थेंत गति असते. म्हणून येथें इहलोकचा इहजन्मींचा संसार असा अर्थ घेतां येणार नाहीं. एकदां एकानें मंत्रांत धरसोड केली आणि ताळतंत्र सोडलें म्हणजे सर्वांना च वाट मोकळी होते हें यावरून सिद्ध होतें.

आतां विद्या म्हणजे देवताज्ञान व अविद्या म्हणजे कर्म—अग्निहोत्रादि वेदविहित कर्म—म्हटलें तर त्यांचा समुच्चय वेदांनीं च प्रतिपादला आहे. किंबहुना ही गोष्ट लक्षांत घेऊन च सदर आचार्यांनीं त्या शब्दाचा असा अर्थ केला आहे. वेदांचा धर्म यज्ञस्वरूप आहे. या यज्ञांत शंसन, हवन, स्तवन हीं तीन कर्में तीन वेदांच्या द्वारां घडावीं अशी व्यवस्था आहे. त्यांत शंसनकर्त्या 'होता' नामक ऋत्विजानें म्हणावयाच्या ज्या याज्यापुरोनुवाक्या असतात त्या देवताविषयक असून त्यांशीं पुढील 'अध्वर्यु' नामक ऋत्विजानें करावयाचें हवनकर्म निगडित असतें. असें देवताज्ञान, व यज्ञ म्हणजे 'देवपूजनसंगतिकरणदानेषु' यांतील मुख्यार्थ जें देवपूजन, त्या दोहोंनीं मिळून यज्ञाची सांगता होते. अशा यज्ञाची व्याख्या कर्मकर्त्या मीमांसकांनीं 'मन्त्रैर्देवतामुद्दिश्य द्रव्यस्य दानम्' अशी केली आहे. मग जेथें ज्ञान आणि कर्म यांचा समुच्चय निश्चयानें विहित आहे तेथें त्या कर्माची निंदा कां व्हावी व त्या कर्माशीं संगतिकरण करणाऱ्या ज्ञानाला तरी कमीपणा कां यावा? यज्ञ हा स्वभाविकरीत्या च संगतिकरणात्मक आहे, त्यांत देवताज्ञान आणि देवतापूजन यांचें योग्य संगतिकरण आहे, व त्याचें फल यज्ञकर्त्याला मिळावें अशी योजना आहे. फलें अनेक असतात. कारण यज्ञकर्त्याच्या कामना अनेक असतात. यज्ञ न करतां उपासनामार्गानें देवाराधन केलें तरी त्याचीं हि फलें आहेत. तीं योगशास्त्रांत दर्शविलीं आहेत. कर्माचीं फलें मीमांसेंत सांगितलीं आहेत. मग असें असतां कर्मात गढून जाणारे लोक अंधतमांत कां

पडावेत व देवताज्ञानांत अभिरत असणारे त्याहून अधिक तमांधांत कां शिरावेत याचा या आचार्यांच्या भाष्यावरून नीटसा उलगडा होत नाहीं. मीमांसाशास्त्र हें तर कर्मनिष्ठांना स्वर्ग मिळवून देतें व योगशास्त्र देवतांच्या उपासकांना ते ते देवलोक मिळतात म्हणून कंठरवानें सांगतें—' स्वाध्यायादिष्ट देवतासंप्रयोगः ' (पा. यो. सू. २'४४).

येथें पहिला प्रश्न हा कीं अविद्या म्हणजे कर्म असा त्या शब्दाचा अर्थ कां करावयाचा ? परंतु ह्या कर्मद्वेष्ट्या आचार्यांनीं त्याचा तसा अर्थ केला आहे खरें. हे आचार्य पदवाक्यप्रमाणांवांचून बोलत नाहींत अशी यांची ख्याति आहे. मग अविद्या म्हणजे कर्म हा अर्थ त्यांनीं कोणत्या धातूपासून काढला व त्याला कोणत्या पदवाक्यप्रमाणांचा आधार घेतला ? अविद्या म्हणजे जी विद्या नव्हे ती. असा हा शब्द शुद्ध अभावरूप आहे. त्याला स्वतःचा कांहीं अर्थ नाहीं. विद्या हा भावरूप शब्द आहे. तो ' विद् ' म्हणजे जाणणें या धातूपासून सिद्ध होतो. ज्या योगें जाणलें जातें ती विद्या व विद्येचें जें फल तें ज्ञान. अर्थात् अविद्येचें फल अज्ञान होय. कर्म हें असें अज्ञान आहे म्हणून तें ज्ञानाला विरोधक आहे असा आपला पूर्वग्रह करून घेऊन हे आचार्य अविद्या शब्दाचा अर्थ कर्म करतात. पण त्यांत ते वेदाला विरोधक होतात. कारण वेद हे यज्ञार्थ संप्रवृत्त आहेत, यज्ञ हा कर्मसमुद्भव आहे, आणि ' वेद ' शब्दाचा अर्थ ज्ञान आहे. मग वेदाशीं म्हणजे ज्ञानाशीं विरोध करणारे हे कर्मत्यागी खरे अज्ञानी, कां वेदविहित अग्निहोत्रादि कर्में आस्थापूर्वक करणारे कर्मयोगी हे अज्ञानी ? प्राचीन बौद्धांनीं आपणास ' बुद्ध ' म्हणजे ज्ञानी म्हणवून घेऊन जसा कर्ममार्गातील वैदिकांवर हल्ला चढविला व त्यांना ' अबुद्ध ' म्हणजे अज्ञानी ठरविण्याचा प्रयत्न केला तसा च कालांतरानें त्यांच्या च पावलावर पाऊल टाकून चालणाऱ्या ह्या संन्याशी आचार्यांनीं आपणास ज्ञानी

म्हणवून घेऊन कर्मनिष्ठ मीमांसकांना अज्ञानी ठरविण्याचें व्रत स्वीकारलें यांत कांहीं संशय नाहीं. नाहींपेक्षां अविद्या म्हणजे कर्म असा उगी च आडवळणांत शिरून ओढाताणीनें त्या शब्दाचा अर्थ करण्याचें कारण नव्हतें. वास्तविक रीत्या विद्या म्हणजे विद्या, आणि अविद्या म्हणजे विद्येचा अभाव. अशा अविद्येंत विद्येवांचून बाकी सर्व गोष्टींचा अन्तर्भाव होईल, केवळ एका कर्माचा च होईल असें नाहीं. म्हणजे शंकराचार्यांची जी अद्वैतविद्या ही च जर एक खरी विद्या मानली तर तिच्या वांचून इतर सर्व रामानुजाचार्य, वल्लभाचार्य, मध्वाचार्य इत्यादिकांच्या द्वैताद्वैतविशिष्टविद्या ह्या च काय पण अर्वाचीन काळच्या सर्व भौतिकभौतिकेतर विद्या ह्या सुद्धां अविद्येच्या च सदरांत पडतील. मग अविद्या शब्दाचा एक च अर्थ कर्म असा करून कर्मज्ञानाच्या समुच्चयाचा मुद्दाम अवास्तव विषय आणण्याचें प्रयोजन काय ? पुनः विद्या म्हणजे ज्ञान म्हटलें तरी तें एका प्रकारचें थोडें च आहे ? ही गोष्ट ह्या आचार्यांना मान्य आहे. कारण ते ज्ञानांत परमात्मविषयक ज्ञान आणि देवताविषयक ज्ञान असा आपण होऊन भेद करतात, व कर्माचा ज्याशीं संबंध आहे तें देवताविषयक ज्ञान येथें घ्यावें परमात्मविषयक घेऊं नये असें सांगतात. अर्थात् त्यांच्या मतें सदर मंत्रांत जी निंदा आहे ती अशा देवताविषयक ज्ञानाची आहे, परमात्मविषयक ज्ञानाची नाहीं.

विद्या हें साक्षात् ज्ञान नाहीं तर ज्ञानाचें साधन आहे आणि तें केवळ या जगतांत मानवी सृष्टींत च प्रादुर्भाव पावणारें आहे. अशा विद्या अनेक आहेत. त्यांत प्रथम आत्मा आणि जगत् यांना धरून आत्मविद्या आणि जगद्विद्या असे दोन भाग आहेत. आत्मविद्या एक च एक म्हटली तर जगद्विद्या अनेक व्हाव्यात यांत नवल नाहीं. तथापि आत्मविद्येंतसुद्धां आत्मा आणि ब्रह्म असा विभाग केला

तर आत्मविद्या निराळी आणि ब्रह्मविद्या निराळी होईल. भगवद्गीतेंत ब्रह्मविद्या आहे आणि तशी च ब्रह्मसूत्रांत. पण दोहोंत हि आत्मविद्या नाहीं. उलट त्या दोहोंवरील शांकरभाष्यांत आत्मविद्या आहे, ब्रह्मविद्या नाहीं. कारण ब्रह्माला यज्ञ लागतो, यज्ञाला जगत् लागतें, आणि तें तर शंकराचार्यांना डोळ्यासमोर नको असतें. भगवद्गीता ही योगांत कर्म पाहते, कर्मांत यज्ञ पाहते, आणि यज्ञांत ब्रह्म पाहते,—' तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम्। ' बादरायणाचीं ब्रह्मसूत्रें हीं तर जाणूनबुजून जैमिनीच्या मीमांसासूत्रांच्या खांद्यावर बसून चालतात. तथापि आत्मविद्या एकविध मानली तरी जगद्विद्या मात्र नानाविध आहेत यांत कसला च संदेह नाहीं. जगतांत जे जे पदार्थ प्रादुर्भूत झाले आहेत त्या सर्वांचें व्यक्तिशः वा समष्टिशः उत्पत्तिस्थितिलयात्मक ज्ञान संपादन करून देणाऱ्या त्या त्या विद्या त्यांच्या मागें आहेत. जगतांत प्रथम ' भूर्भुवःस्वः ' असे तीन लोक मानले कीं तितक्या लोकविद्या झाल्या. त्यांत पुनः आत्मिक, दैविक आणि भौतिक विभाग केले कीं आधिभौतिक, आधिदैविक आणि आध्यात्मिक अशा तीन विद्या होतील त्या निराळ्या. त्यांतील आधिभौतिकांतून तर असंख्य विद्या निघणाऱ्या आहेत. त्यांत अजीवसृष्टींतील निराळ्या आणि जीवसृष्टींतील निराळ्या. जीवसृष्टींत वनस्पतीविद्या, प्राणिविद्या आणि मानवविद्या अशा तीन विद्यांचा अन्तर्भाव होतो. या प्रकारें विद्या अनेक असल्यामुळें भगवंतांनीं ' अध्यात्मविद्या विद्यानां ' असें जें गीतेंत अध्यात्मविद्येचें महत्त्व गायिलें आहे तें यथार्थ आहे.

आतां या नाना विद्यांत द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें जे सदसद्विभाग होतात त्यांत सद्विद्या त्या विद्या व असद्विद्या अविद्या गणण्यांत येतात. म्हणून विद्या जशा अनेक तशा अविद्या हि अनेक. पुनः त्या सदसद्भेदांत जी विद्या एका दृष्टीनें सत् ती दुसऱ्या दृष्टीनें असत्

असते. म्हणून एक च वस्तु एका काळीं भिन्न स्थळीं, किंवा एका स्थळीं भिन्न काळीं विद्या व अविद्या दोन्हीं रूपें धारण करूं शकते. या द्वंद्वमय जगतांत नित्य अशी एक हि वस्तु नाहीं. सर्वत्र अनित्यता व अस्थिरता आहे. म्हणून एकदां ज्याला विद्या म्हटलें तें सर्व काळ त्या च स्वरूपांत राहील व जें अविद्या ठरविलें तें हि सदैव तसें च ठरेल असें नाहीं. पुष्कळ वेळां विद्येची अविद्या व अविद्येची विद्या होण्याचा संभव असतो. म्हणून देवताज्ञान ती विद्या, कायमची विद्या, व कर्मानुष्ठान ती अविद्या, कायमची अविद्या, असें कोणाला हि म्हणतां येणार नाहीं. कारण क्वचित् कर्मानुष्ठान विद्या होईल व देवताज्ञान अविद्या ठरेल. उदाहरणार्थ, भौतिकशास्त्रांतील सर्वप्रसिद्ध सूर्यसिद्धान्त घ्या. 'भपंजरस्थीरो भूरेवावृत्यावृत्य प्रातिदिवसकौ उदयास्तमयौ संपादयति नक्षत्रग्रहाणाम्' हा प्राचीन आर्यभट्टाचा सिद्धान्त आहे व त्याला अर्वाचीन सर्व शास्त्रज्ञांची संमति आहे; तर तद्विरुद्ध भू स्थिर व भपंजर तिच्या भोंवतीं फिरणारें असा तदुत्तर-कालीन भास्कराचार्यांचा सिद्धान्त आहे व त्याला प्राचीन टॉलेमीची पुष्टि आहे. हे दोन्ही सिद्धान्त सत्य आहेत व असत्य हि आहेत. जें प्रत्यक्षाला सत्य तें अनुमानानें असत्य व जें अनुमानाला सत्य तें प्रत्यक्षानें असत्य. पुनः खगोलशास्त्रांतील ग्रहगणिताच्या दृष्टीनें जरी सूर्याचें केंद्रस्थानीय स्थैर्य बरोबर असलें तरी ह्या अखिल ब्रह्मांडाच्या केंद्रस्थानीं आपण स्वतः बसून त्या ब्रह्मांडाचा च काय पण त्याला जन्म देणाऱ्या परमेश्वराच्या अस्तिनास्तीचा विचार करणारा जो हा मानव प्राणी त्या (Anthropocentric = मनुष्यकेंद्रित) मानवाला तें मानवेल च असें नाहीं. म्हणून कदाचित् तो ह्या शुद्ध बहिर्निष्ठ (Objective) ज्योतिषशास्त्रानें मानलेल्या सूर्याच्या केंद्रस्थानाला धक्का देणार नाहीं पण अन्तर्निष्ठ (Subjective) फलाकांक्षेनें उपस्थित झालेल्या फलज्योतिषशास्त्रांत

मात्र ज्या पृथ्वीशीं तो संलग्न आहे त्या पृथ्वीला केंद्रस्थानीं ठेवून आपल्या हिताहिताचा विचार करण्यास मार्गे घेणार नाहीं. मग वास्तविक खगोलांत शुद्ध ज्योतिषांतील सूर्यकेंद्र खरें असो वा फलज्योतिषांतील भूकेंद्र खरें असो. दोन्ही आपआपल्या क्षेत्रांत खरीं व बाहेर खोटीं असें मानल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. यावरून एका शास्त्राला जर विद्या म्हटलें तर तद्विरुद्ध कोटी अविद्या ठरेल हें खरें पण अविद्या च जर विद्यारूप पावली तर मूळची विद्या लटकी पडेल यांत कांहीं संशय नाहीं. येथें प्रस्तुत मंत्रांत अविद्या = कर्म, व विद्या = देवताज्ञान, असें ह्या आचार्यांनीं ठरविलें आहे. परंतु त्यायोगें विद्या = अकर्म व अविद्या = देवताव्यतिरिक्त कोणतें हि भौतिक वा आत्मिक ज्ञान ठरत आहे याची वाट काय ? द्वंद्वाची पकड च अशी आहे कीं त्याच्या कात्रींतून एकट्या द्वैताला वा एकट्या अद्वैताला आपली सुटका करून घेतां येणार नाहीं. प्रसिद्ध जर्मन तत्त्ववेत्ता फ्रेड्रिक् नीट्‌श्शे यानें ज्ञानाचें लक्षण करतांना ज्ञान म्हणजे 'एका संशयाच्या विरुद्ध दुसरा संशय' असें म्हटलें आहे तें या द्वंद्वमय जगताला धरून अगदीं बरोबर आहे. प्रस्तुत मंत्रांत विद्या आणि अविद्या हें द्वंद्व सर्वतोपरी अशा या द्वंद्वाच्या नियमानें चालणारें आहे, कोणा आचार्यांच्या भोळ्या अद्वैती कल्पनेनें चालणारें नाहीं. त्यांतील विद्या काय किंवा अविद्या काय, या नांवाखालीं त्या काळीं व त्या स्थळीं जगतांतील ज्या ज्या वस्तु येतील त्यांची गति काय होईल येवढें च या मंत्रांत निर्दिष्ट केलें आहे. मग अविद्या म्हणजे कर्म असो वा अकर्म असो, आणि विद्या म्हणजे देवताज्ञान असो वा तद्व्यतिरिक्त कोणतें हि जीवज्ञान, जगतज्ञान, किंवा ईशज्ञान असो. अर्थात् विद्या म्हणजे देवताज्ञान व अविद्या म्हणजे कर्म असें जें त्यावर शंकराचार्यांचें भाष्य आहे तें तुच्छ आहे इतकें च नाहीं, तर त्यांत वेदविहित अग्निहोत्राची साक्षात् निंदा असल्या-

कारणानें गर्हणीय आहे. सारांश, विद्या म्हणजे देवताज्ञान व अविद्या म्हणजे अग्निहोत्रादि कर्मानुष्ठान ही या कर्मद्वेष्ट्या आचार्यांची विचारसरणी दुष्ट आहे, अशुद्ध आहे, अशास्त्रीय आहे, अवैदिक आहे, अधर्म्य आहे, अतएव सर्वथैव तिरस्करणीय व त्याज्य आहे.

तथापि ह्या आचार्यांची सर्वत्र असे अर्थ करण्यांत जी धरसोड दृष्टीस पडते याचें कारण काय ? तर याचें मुख्य कारण हें कीं, त्यांना द्वंद्वाचें स्वरूप नीट आकलन झालेलें नाहीं. त्या कारणानें त्यांना निर्द्वंद्व म्हणजे काय हें कळलेलें नाहीं. द्वंद्व (Law of polarity) हें एक च एक जगताचें भौतिक तत्त्व आहे आणि त्यावर च बाकी सर्व दैविक, आत्मिक आणि नैतिक तत्त्वांची उभारणी आहे. म्हणून तें जर कळलें नाहीं तर जगत कळणार नाहीं, जगत् कळलें नाहीं तर ब्रह्म कळणार नाहीं, आणि ब्रह्म कळलें नाहीं तर आत्मा कोठून कळणार ? तो हि कळणार नाहीं. म्हणून ते जी आत्मविद्या सांगतात ती अनात्मविद्या आहे. अर्थात् ती च खरी अविद्या आहे. अशा अविद्येच्या मार्गावर त्यांना एका परमात्मज्ञानाखेरीजकरून बाकी सर्व ज्ञानें कोणत्याना कोणत्या रीतीनें निंदात्मक आहेत असें अंधुक अंधुक भासमान होतें पण स्पष्ट कळत नाहीं. स्पष्ट कळण्यास त्यांना आपलें अद्वैत सोडून निर्द्वंद्वांत आलें पाहिजे. निर्द्वंद्व हें द्वंद्वाच्या बाहेर आहे. अर्थात् तें निंदेच्या बाहेर आहे. परंतु तसें च तें अनिंदेच्या हि बाहेर आहे. बाकीं ज्ञानें कर्माबरोबर द्वंद्वांत गुरफटलेलीं आहेत. परमात्मज्ञान हें निर्द्वंद्व म्हटलें म्हणजे ज्ञान आणि कर्म या दोहोंच्या पलीकडे आहे. तथापि तें ज्ञान आणि कर्म यांना व्यापून आहे. म्हणून तें कर्म नाहीं तसें ज्ञान नाहीं, व जसें ज्ञानमय आहे तसें कर्ममय आहे. अर्थात् तें अविद्या नाहीं व विद्या नाहीं आणि म्हणून निंद्य नाहीं व अनिंद्य नाहीं. हें तत्त्व या आचार्यांना उमगलें नाहीं. म्हणून ते न कळत अंधारांत चांचपडतात. त्यांना

द्वंद्वांतील दोन कोटींचा मेळ घालतां येत नाहीं. ते ज्ञान आणि कर्म यांचा समुच्चय म्हटला कीं गोंधळून जातात. पण ज्ञान आणि कर्म यांचा समुच्चय झाल्याखेरीज निर्द्वंद्वाची सिद्धि च होऊं शकत नाहीं.

येथें प्रस्तुत मंत्रांत विद्या आणि अविद्या हें द्वंद्व घेऊन जे अविद्येची उपासना करतात ते अंधतमांत शिरतात व जे विद्येची करतात ते त्याहून घोरतमांत शिरतात असें म्हणून दोहोंची सारखी च निंदा केली आहे. हें कोडें सोडवितांना द्वंद्वाची दृष्टि नसल्याकारणानें ह्या अद्वैताचार्यांची मोठी धांदल उडालेली दृष्टोत्पत्तीस येते. ते मूळ विद्या आणि अविद्या यांचे अर्थ ज्ञान आणि कर्म असे करतात. त्यांत कर्माची निंदा झाली हें ठीक आहे पण त्याबरोबर ज्ञानाची निंदा कां व्हावी? हा प्रश्न आहे. तर यज्ञामध्यें ज्या विशिष्ट प्रकारचें ज्ञान कर्माबरोबर येतें तें घ्या म्हणजे हा प्रश्न मिटला. तें ज्ञान म्हणजे देवताज्ञान होय. याला च कोणी यज्ञकर्म न जाणणारे वेदान्ती उपासना म्हणतात. पण यागांतील हविःकर्माबरोबर येणारें देवताज्ञान आणि योगांतील आसनावर बसून घडणारी उपासना यांत अंतर आहे. तथापि असें देवताज्ञान काय किंवा हवनकर्माचें अनुष्ठान काय दोन्ही वेदप्रतिपादित शास्त्रविहित आहेत; मग निंद्य कशीं? तर ती एकेकटीं निंद्य नाहींत तर समुच्चयाच्या अपेक्षेनें निंद्य होत. पण समुच्चय तर वेदांनीं मानलेला आहे, किंबहुना त्यांत च ब्रह्मफलाची सिद्धि आहे. मग येथें आतां ज्ञान शब्दाचा अर्थ फिरविला व तो परमात्मज्ञान असा केला. अशा परमात्मज्ञानाशीं कर्माचा विरोध असल्यामुळें ह्या ज्ञानकर्माच्या समुच्चयाच्या अपेक्षेनें त्यांची येथें निंदा आहे असें ठरविलें. तथापि पुनः येथें परमात्मज्ञान म्हणजे काय हा प्रश्न आला च. परमात्मज्ञान हें एक च एक निर्द्वंद्व स्वरूपाचें असल्यामुळें तें तमांधाच्या पलीकडे आहे, व द्वंद्वांतील देवताज्ञान आणि हवनकर्म ह्या दोन्ही कोटी

तमांधाच्या कमीअधिक गुणांशांत प्रवेश करणाऱ्या आहेत. परंतु ही द्वंद्वाची भाषा ह्या आचार्यांना समजत नसल्याकारणानें त्यांना आपलें एकमेव अद्वैती परमात्मज्ञान निर्द्वंद्वाच्या स्वरूपांत स्पष्ट करून सांगतां येत नाहीं. द्वंद्व आणि निर्द्वंद्व यांचा संबंध असा आहे कीं निर्द्वंद्व हें एकमेवाद्वितीयं या कोटींत राहून द्वंद्व हें दोनविरुद्धप्रतिपक्षीभावांत विभागलें जातें. द्वंद्वांतील प्रतिपक्षीभावांत जसा विरोध असतो तशी च साहचर्याला जागा असते आणि म्हणून तेथें द्वैताद्वैत हें द्वंद्व प्रत्ययास येतें. साहचर्याचें पर्यवसान समुच्चयांत होतें आणि तें च द्वैतांतून अद्वैत सिद्ध होतें. द्वंद्वांतील दोन्ही कोटी एकांतिक रीतीनें निरपेक्ष स्वातंत्र्यांत राहिल्या कीं असत्स्वरूपाच्या ठरतात. पण जर त्या सापेक्षभावानें एकमेकींत येऊन मिळाल्या कीं तें च निरपेक्ष सद्रूप सिद्ध होतें. उदाहरणार्थ, विद्या आणि अविद्या हें द्वंद्व घ्या आणि पुढील प्रमाणें त्याच्या दोन कोटी स्वतंत्र व समुचित दृष्टींनीं पहाः—

१ × १
विद्या . अविद्या
=
१
गुणाकारामध्यें समुचित एकमेवाद्वितीयाचें
निर्द्वंद्वांतील अद्वैत

१ + १
विद्या — अविद्या
एकांतिक स्वतंत्र — एकांतिक स्वतंत्र
=
२
बेरजेमध्यें साद्वितीय विरुद्धप्रतिपक्षी दोनांच्या द्वंद्वांतील
द्वैत

द्वंद्वांतील दोन कोटी एकांतिक सीमेला गेल्या आणि स्वतंत्र झाल्या कीं तें च द्वैत बनतें व तें १+१=२ असें दोन एकांच्या बेरजेंत सिद्ध होतें. ह्या दोन्ही एकांतिक कोटींचीं असत्फलें येथें अंधतमांतील प्रवेशानें दर्शविलीं आहेत. परंतु त्या दोहोंचें युक्तमध्य (Golden Mean) हिरण्यगर्भाचे ठायीं जें समुचयानें एकीकरण होतें तें च एकमेव अद्वैत बनतें व यथायोग्य निर्द्वंद्वपदाला प्राप्त होतें. १×१=१ यांत एका कोटीमध्यें दुसरी कोटी गुणाकारानें पूर्णपणें मिळून जातें. येथें विद्येंत अविद्या आणि अविद्येंत विद्या, किंवा ज्ञानांत कर्म आणि कर्मांत ज्ञान असा समुचय असतो. तो गीतेनें कर्म आणि अकर्म हें द्वंद्व घेऊन *'कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः'* याप्रकारें उत्तम दर्शविला आहे. तो च येथें द्वंद्वांतर करून येणेंप्रमाणें दाखवितां येईल:—

ज्ञानं कर्मणि यः पश्येत् पश्येत् ज्ञाने च कर्म यः ।
स बुद्धिमान् मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत् ॥

जो कर्माचे ठायीं ज्ञान पाहतो आणि जो ज्ञानाचे ठायीं कर्म पाहतो तो मनुष्यांमध्यें बुद्धिमान्, तो युक्त सकलकर्मकर्ता असतो.

शेवटीं हे आचार्य सदर मंत्रांतून पुढील मंत्राचा उगम कसा होतो तो येणेंप्रमाणें दर्शवितात:—"*तत्रावान्तरभेदं विद्याकर्मणोः समुच्चयकारणमाह । अन्यथा फलवदफलवतोः संनिहितयोरंगांगितैव स्यादित्यर्थः ॥*" = तर येथें विद्या आणि कर्म यांचा अवांतर भेद हें च त्यांच्या समुच्चयाचें कारण म्हटलें आहे. नाहींतर एक फलयुक्त आणि दुसरें फलरहित संनिहित असतां त्यांत अंगांगिता झाली असती.—*विद्या आणि अविद्या किंवा ज्ञान आणि कर्म यांचा समुच्चय होण्याचें कारण काय? तर त्यांतील फलनिष्पत्तीसंबंधीं दिसून* येणारा भेद. म्हणजे एकाचें एक स्वतंत्र फल व दुसऱ्याचें दुसरें निराळें स्वतंत्र फल. नाहींतर एकाला फल आणि दुसरें वांझ म्हटलें तर त्यांच्या

सांनिध्यांत दोन्ही मिळून एक च कर्मवस्तु निर्माण व्हावयाची व तींत एक अंगी व दुसरें त्या अंगीचें अंग ठरावयाचें. म्हणून ह्या आचार्यांच्या मतें पुढील मंत्रांत विद्या आणि अविद्या यांचीं निरनिराळीं फलें आहेत असें सांगितलें आहे.

आतां हे आचार्य प्रथम विद्या आणि अविद्या म्हणजे ज्ञान आणि कर्म मानतात ही पहिली चूक. नंतर ते ज्ञान म्हणजे देवताविषयक ज्ञान व कर्म म्हणजे अग्निहोत्रादि कर्मानुष्ठान ठरवितात ही दुसरी चूक. शेवटीं आतां ते देवताज्ञानाचें फल स्वतंत्र व अग्निहोत्राचें स्वतंत्र म्हणून म्हणतात ही तिसरी चूक होय.

वास्तविक रीत्या विद्या म्हणजे सर्वसामान्य ज्ञान आणि अविद्या म्हणजे विद्येचा अभाव, विद्या नव्हे ती. तथापि जर करितां विद्या म्हणजे अग्निहोत्रांतील विशिष्ट देवताज्ञान घेतलें तर तें त्यांतील कर्मांशीं अंगांगीभावानें संबद्ध आहे, स्वतंत्र फल निर्माण करणारें नाहीं. कारण मीमांसकी न्यायानें यज्ञ ही एक संस्था आहे. तींत शंसन, हवन, स्तवन इत्याद्यनेक अंगांच्या संगतिकरणांत अंगीची सिद्धि आहे व त्या सर्वांचें मिळून एक समुचित फल आहे. तें ब्रह्म होय. अर्थात् येथें आतां देवताज्ञान हें अग्निहोत्राच्या कर्मापासून स्वतंत्र मानून जर त्याचें निराळें पृथक् फल कल्पिलें तर तें या संस्थेपासून ढळेल यांत कांहीं शंका नाहीं. असें पृथक् फल निर्माण करणारें जें देवताज्ञान ती योगाच्या वा तपाच्या एकांतिक भूमिकेवरील उपासना होईल. ती आतां येथें पुढील मंत्राच्या समर्थनार्थ सुचविली जात आहे, असें ह्या आचार्यांचें म्हणणें आहे. परंतु सदर मंत्रांतून अशा कांहीं लटपटींची तादृश आवश्यकता नाहीं. येथें द्वंद्वांतील दोन दोन कोट्यांचें सरळ विरुद्धप्रतिपक्षीभावस्वरूप विशद करून दाखविलें जात आहे. कसें तें, पुढील मंत्रांत पहा.

मंत्र १० वा

अ॒न्यदे॒वाहु॑र्वि॒द्यया॒ऽन्यदा॑हु॒रवि॑द्यया ।
इति॑ शुश्रुम॒ धीरा॑णां॒ ये न॒स्तद्वि॑चचक्षि॒रे ॥ १० ॥

पदपाठ

अ॒न्यत् । ए॒व । आ॒हुः । वि॒द्यया॑ । अ॒न्यत् । आ॒हुः । अवि॑द्यया । इति॑ । शु॒श्रु॒म॒ । धीरा॑णां । ये । नः॒ । तत् । वि॒च॒च॒क्षि॒रे इति॑ वि॒ऽच॒च॒क्षि॒रे ॥ १० ॥

अन्वय

अन्यत् एव आहुः विद्यया । अन्यत् आहुः अविद्यया । इति धीराणां शुश्रुम । ये नः तत् विचचक्षिरे ।

अन्यत् = निराळें; दुसरें.

आहुः = बोलतात; सांगतात; म्हणतात.

विद्यया = विद्येच्या योगें.

अविद्यया = अविद्येच्या योगें.

धीराणां = बुद्धिवंतांकडून; ज्ञात्यांच्या तोंडून; शहाण्यांपासून.

शुश्रुम = आम्हीं ऐकिलें आहे.

ये नः तत् = ज्यांनीं आम्हांस तें.

विचचक्षिरे = व्याख्यान करून सांगितलें; विशेष रीतीनें फोड करून सांगितलें.

मंत्रार्थ

विद्येच्या योगें निराळें च म्हणतात; अविद्येच्या योगें निराळें म्हणतात; असें आम्हीं ज्या ज्ञात्यांनीं तें आम्हांस फोड करून सांगितलें त्यांच्यापासून ऐकिलें आहे.

माध्यंदिन संहितेंत 'विद्यया' व 'अविद्यया' या पाठांबद्दल 'विद्यायाः' व 'अविद्यायाः' असे पाठभेद आहेत. त्यांत 'विद्यया' व 'अविद्यया' हे पाठ घेतले तर 'विद्यया अन्यदेव क्रियते,' 'अविद्यया अन्यदेव क्रियते' म्हणजे विद्येच्या योगें एक घडतें व अविद्येच्या योगें निराळें घडतें, असे अर्थ होतात; तर 'विद्यायाः' व 'अविद्यायाः' हे पाठ घेतले तर 'विद्यायाः अन्यदेव फलमस्ति,' 'अविद्याया अन्यदेव फलमस्ति' म्हणजे विद्येचें फल एक आहे व अविद्येचें फल निराळें आहे, असे अर्थ होतात.

मागील मंत्रांत विद्या आणि अविद्या हें द्वंद्व घेऊन त्यांतील दोन कोटी जर दोन टोंकांना गेल्या व असत्स्वरूपाच्या झाल्या म्हणजे क र्माच्या योग्य मार्गांतून सुटल्या तर त्यांची गति काय होते ती निवेदन केली. अविद्येनें जर अंधतमाची प्राप्ति होत असली तर असद्विद्येनें त्याहून घोर अंधतमाची होते. आतां या मंत्रांत ज्या विद्या आणि अविद्या कर्माच्या योग्य मार्गांत असतात त्यांचीं फलें पृथक् पृथक् असतात असें सांगून तीं पुढील मंत्रांत स्पष्ट करून दाखविलीं आहेत.

विद्या म्हणजे ज्ञान आणि अविद्या म्हणजे अज्ञान. परंतु आतां हें ज्ञान मागील मंत्रांतील असज्ज्ञान नव्हे कीं ज्यांत युक्तकर्माचाराचा त्याग घडून येतो. तर हें ज्ञान म्हणजे सज्ज्ञान होय कीं ज्या ज्ञानांत नियतकर्माचें अनुष्ठान सम्यक्प्रकारें घडतें. अशा विद्येचें फल निराळें च आहे. तें कांहीं गेल्या मंत्रांत दर्शविल्याप्रमाणें घोरांधतमप्रवेशाचें नाहीं. अर्थात् अशा विद्येला प्रतियोगी कोटी जी अविद्या तिचें हि फल निराळें आहे. तें अंधतमान्वित नाहीं. ह्या दोन्ही कोटी एकमेकींना प्रतिरोधी दिसल्या तरी द्वंद्वरूप असल्याकारणानें द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें एकमेकींवर अवलंबून राहणाऱ्या आहेत. अशा विद्याविद्यारूप द्वंद्वाचा

उलगडा पूर्वीच्या ज्ञात्यांनीं केलेला हल्लींच्या ज्ञात्यांनीं जाणला व त्यांनीं आम्हांस त्याची फोड करून सांगतांना पूर्वीच्या च ज्ञात्यांचीं मतें ऐकविलीं. म्हणजे त्यांनीं कांहीं आपल्या पदरचें नवीन सांगितलें नाहीं तर प्राचीन ज्ञान यथाश्रुत कथन केलें.

विद्या विरुद्ध अविद्या हें द्वंद्व आहे. येथें आतां त्यांत मागील मंत्रांतील असद्भावाचा संबंध नाहीं. असत्स्वरूपाची विद्या काय किंवा अविद्या काय दोहोंपासून सारखी च हानि आहे. ती मागील मंत्रांत दर्शविली आहे. तेथें त्यांत अविद्येपेक्षां विद्या च अधिक हानिकारक दिसणार आहे. अशी कर्मत्यागस्वरूपी दुष्ट विद्या सोडून दिली तर एक अविद्या म्हणजे शुद्ध अज्ञान कीं ज्यांत आंधळेपणानें कां होईना म्हणजे राजदंडाच्या भीतीनें वा भावी फलाच्या आशेनें नियतकर्म घडतें आणि ईशार्थ साधतो त्या अज्ञानाचें फल आहे व शुद्ध विद्येचें म्हणजे सज्ज्ञानाचें फल आहे. हें ज्ञान म्हणजे ज्यांत युक्तकर्माचें सम्यगाचरण घडतें तें होय. अशा सत्स्वरूपी ज्ञानाज्ञानांचीं सत्फलें ज्ञात्यांनीं निरनिराळीं सांगितलीं आहेत तीं च पुढील मंत्रांत विशद करण्यांत येत आहेत.

मागील मंत्रांत असत्स्वरूपी अविद्या आणि असत्स्वरूपी विद्या यांचे परिणाम सांगितले. ते घोरतम आणि अधिक घोरतम हे होत. हें सांगण्यास कोणी मोठा बुद्धिवान् मनुष्य लागतो असें नाहीं. सामान्य मनुष्याला सुद्धां ही गोष्ट सहज कळते. कारण असत्स्वरूपाची विद्या काय किंवा अविद्या काय दोन्ही पापकारक च होत. ते दोन्ही समाजाचे अपराध घडतात. अशा अपराधांचीं प्रायश्चित्तें मानवमात्रांला जन्मतः कोणी सांगितल्यावांचून व शिकविल्यावांचून उपजतबुद्धीनें कळलीं पाहिजेत असा कायदेशास्त्राचा संकेत असतो. कायद्याचें अज्ञान हें गुन्ह्याच्या शिक्षेला चुकविण्यास उपयोगी पडत नाहीं

(Ignorance of law is no excuse). पण सत्स्वरूपाची विद्या व सत्स्वरूपाची अविद्या यांचीं फलें मात्र सर्वसामान्य जनाला कळण्यासारखीं नसतात. तीं कोणा उत्तम विचिकित्सापूर्वक जाणणारानें सांगितलीं तर च कळावयाचीं, एरवीं नाहीं. उदाहरणार्थ, चोरी केली तर राजा शिक्षा करतो हें एखाद्या लहान मुलाला हि कळतें, पण संध्या केली तर देव काय देतो हें मोठमोठ्या शहाण्यांना हि समजत नाहीं. म्हणून तें कोणी तरी ज्ञात्यानें सांगण्याची गरज असते व तो ज्ञाता हि मोठा चिकित्सक असावा लागतो. अर्थात् येथें हीं सद्विद्याविद्यांचीं फलें प्राचीन ज्ञात्यांनीं विचिकित्सापूर्वक जाणलेलीं जीं त्यांच्या तोंडून आम्हीं ऐकलीं तीं च तुम्हांला सांगतों असें जें म्हटलें आहे तें किती साभिप्राय आहे हें निराळें सांगावयास नको च. तीं फलें येणेंप्रमाणें—

मंत्र ११ वा

विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभयं॑ सह ।
अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते ॥ ११ ॥

पदपाठ

विद्याम् । च । अविद्याम् । च । यः । तत् । वेद॑ । उभय॑म् । सह ।
अविद्यया । मृत्युम् । तीर्त्वा । विद्यया । अमृतम् । अश्नुते ॥११॥

अन्वय

विद्यां च अविद्यां च । यः तत् उभयं सह वेद । (सः) अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्यया अमृतं अश्नुते ।

विद्यां च अविद्यां च = विद्येप्रत आणि अविद्येप्रत.

यः तत्=जो तें (द्वंद्व).

उभयं सह=उभयतां सह; दोहोंसकट; दोन्ही कोटीं सह.

वेद = जाणतो.

यः तत् उभयं सह वेद (सः) = जो तें विद्या आणि अविद्या या दोन्ही कोटींसह द्वंद्व जाणतो तो.

विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभयंसह = विद्या आणि अविद्या या दोन उभयतां परस्परविरोधी कोटींसह जो तें द्वंद्व जाणतो तो. येथें या मंत्रार्धांत प्रथम विद्या आणि अविद्या या दोन कोटींचा द्वंद्वसमास विग्रह करून दर्शविला आहे आणि नंतर त्या दोहोंतील द्वंद्वतत्त्व जाणण्यास सांगितलें आहे. संस्कृत मार्फत द्वंद्व हा शब्द पुलिंगी आणि नपुंसकलिंगी असा द्विप्रकारक आहे. समासांतील द्वंद्व पुलिंगी आहे. त्या अर्थानें पाणिनीचें सूत्र 'चार्थे द्वंद्वः' (२.२.२९) असें आहे. व

द्वंद्वतत्त्वदर्शक द्वंद्व नपुंसकलिंगी असून त्याचे किती प्रकार आहेत ते त्यानें 'द्वंद्वं रहस्य–मर्यादा–वचन–व्युत्क्रमण–यज्ञपात्र–प्रयोग–अभिव्यक्तिषु' (८.१.१५) या सूत्रांत दर्शविले आहेत. जेथें दोन किंवा अधिक स्वतंत्र 'सुबन्त' म्हणजे विभक्तिप्रत्यय लागणारे नामशब्द 'च' = आणि, या उभयान्वयी अव्ययांतील अर्थानें एकत्र एका क्रियेंत जोडले जातात तेथें 'द्वंद्व' समास सिद्ध होतो. जसें, रामश्च कृष्णश्च, किंवा रामं च कृष्णं च रामकृष्णौ. त्या च प्रमाणें येथें 'विद्यां च अविद्यां च' हा 'विद्याविद्ये' असा द्वंद्व समास आहे. अशा सामासिक द्वंद्वांतील द्वंद्वत्व किती प्रकारांनीं अभिव्यक्त होऊं शकतें तें पुढील सूत्रांत दर्शविलें आहे. ते प्रकार म्हणजे रहस्य, मर्यादा, वचन, व्युत्क्रमण, यज्ञपात्र व यज्ञांतील प्रयोग असे सहा आहेत. म्हणून 'द्वंद्व' शब्दाची व्याख्या 'द्वौ द्वौ सहाभिव्यक्तौ' = जेथें दोन दोन सह अभिव्यक्त होतात तें द्वंद्व होय, अशी करण्यांत येते. येथें 'विद्यां च अविद्यां च' या सामासिक द्वंद्वांतील द्वंद्वत्व पुढील 'तत्' या तृतीयपुरुषी, नपुंसकलिंगी, एकवचनी सर्वनामानें निदर्शित करण्यांत आलें आहे व हें तत्त्व जो जाणतो तो द्वंद्वाच्या उभय कोटींतील सत्फलें कशीं प्राप्त करून घेतो तें सांगितलें आहे. या वरून 'द्वंद्व' हा शब्द समासांत पुलिंगी व तत्त्वार्थांत नपुंसकलिंगी कां योजला जातो याचें कारण समजतें. तें येवढें च कीं दोन अवस्थांत त्याचा भेद स्पष्ट दिसावा. येथें विद्या आणि अविद्या, व पुढें संभूति आणि असंभूति हीं द्वंद्वें घेऊन त्यांतील दोन्ही दोन्ही कोटींचा उलगडा दोन दोन सदसत् प्रकारांनीं करून दाखवावयाचा असल्याकारणानें त्यांची येथें साहजिक च अगदीं व्याकरणशुद्ध प्रयोगांत मांडणी झाली आहे हें त्या तत्त्वाचें ज्ञान नसलेल्या कोणा हि आचार्यावांचून बाकी सर्वांना सहज समजण्यासारखें आहे.

अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा = अविद्येनें म्हणजे द्वंद्वांतील अविद्येच्या कोटीनें मृत्यूला तरून जाऊन.

विद्यया अमृतं अश्नुते = विद्येनें अमृताला प्राप्त होतो, अमृत मिळवितो, अमृताचा उपभोग घेतो, अमृत सेवतो.

मंत्रार्थ

आणि विद्या आणि अविद्या; जो तें दोहोंसकट जाणतो तो अविद्येनें मृत्यूला तरून विद्येनें अमृताला पावतो.

विद्या आणि अविद्या हें एक द्वंद्व आहे. त्यांतील दोन्ही कोटी परस्पर विरुद्ध परंतु सापेक्ष आहेत. असें हें द्वंद्व (तत्) जो त्यांतील या दोन्ही कोटींसह जाणतो तो त्यांपैकीं एका अविद्येच्या कोटीनें मृत्यूला तरतो व दुसऱ्या विद्येच्या कोटीनें अमृतत्वाला जाऊन मिळतो. अर्थात् येथें मृत्यूला तरणें हें अभावरूप (Negative) कोटीनें सिद्ध होतें व अमृताला मिळविणें हें भावरूप (Positive) कोटीनें घडून येतें.

आतां सदर मंत्रांत विद्या आणि अविद्या या द्वंद्वाबरोबर दुसरें मृत्यु आणि अमृत्यु हें द्वंद्व घेऊन त्या दोहोंचा संबंध निदर्शित केला आहे. अविद्येनें मृत्यु तरला जाऊन विद्येनें अमृतत्वाची सिद्धि होते. हीं च गेल्या मंत्रांत सांगितलेलीं दोहोंचीं दोन निरनिराळीं फलें होत. तत्पूर्वीच्या ९ व्या मंत्रांत अविद्या आणि विद्या यांची जी अंधतमांत गति दाखविली तींत तमाचें द्वंद्व घेतलें नाहीं तर एका अंधतमांत च गुणांशानें दोन पर्याय घेतले. अविद्येनें जर अंधतमप्रवेश तर विद्येनें घोरांधतमप्रवेश इतकें च. तेथें जर तम विरुद्ध तेज घेतलें असतें तर द्वंद्व झालें असतें. पण अंधतम व घोरांधतम हें द्वंद्व न होतां द्वैत झालें आहे. कारण दोहोंचें गुणरूप एक च आहे, फरक केवळ अंशभेदांत. म्हणून अविद्या काय आणि विद्या काय दोन्ही एकांतिक स्थितींत सारखीं च

असद्रूप असल्याकारणानें त्यांची एका तमांत च वाट लाविली आहे. आतां गेल्या मंत्रांत त्या दोहोंचीं फलें निरनिराळीं आहेत असें सांगून तीं या मंत्रांत स्पष्ट केलीं आहेत. हीं फलें सद्रूप असल्याकारणानें येथें अर्थात् च विद्या आणि अविद्या यांचीं सत्स्वरूपें विचारांत घेतलीं आहेत हें उघड आहे. अशा तिन्ही मंत्रांतील विषय एकाला एक धरून येणेंप्रमाणें दृष्टीस पडतातः—

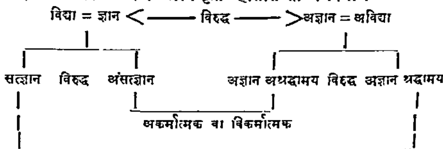
मंत्र ९ { अविद्येची गति अंधतमांत
विद्येची गति घोरांधतमांत

मंत्र १० { विद्येचें फल निराळें
अविद्येचें फल निराळें

मंत्र ११ { अविद्येचें फल मृत्यूला तरणें
विद्येचें फल अमृत मिळविणें

या तिन्ही मंत्रांची योग्य संगति लावण्यास विद्या आणि अविद्या या सर्वसामान्य द्वंद्वाचा नीतीच्या सत् आणि असत् या द्वंद्वाशीं संबंध जुळवून पाहिला पाहिजे. तो पाहिला कीं ज्ञान दोन प्रकारचें व अज्ञान हि दोन प्रकारचें दिसून येणार आहे. ज्ञानाचे दोन प्रकार म्हणजे (१) सज्ज्ञान, व (२) असज्ज्ञान, हे होत. हे दोन्ही प्रकार अज्ञानाच्या विरुद्धप्रतिपक्षीभावाचे आहेत. पुनः ज्ञानाला मूळ पाया 'श्रद्धावान् लभते ज्ञानं' या न्यायानें श्रद्धेचा असल्याकारणानें त्या श्रद्धेच्या योगें अज्ञानाचे हि दोन प्रकार होणार आहेत—(१) श्रद्धाविहीन अज्ञान, व (२) श्रद्धायुक्त अज्ञान. पहिलें श्रद्धाविहीन अज्ञान हें आंधळें असून शिवाय आडमुठें असल्याकारणानें 'अज्ञश्चाश्रद्दधानश्च संशयात्मा विनश्यति' या भगवदुक्तीप्रमाणें संशयाच्या गर्तेत नाशाप्रत नेणारें आहे. दुसरें श्रद्धायुक्त अज्ञान हें आप्तवाक्यावर विश्वास ठेवून युक्त कर्म करविणारें आहे. येथें प्रस्तुत मंत्रांत जें अज्ञान मृत्यूला तरतें म्हणून म्हटलें

आहे तें हें श्रद्धायुक्त सत्स्वरूपाचें अज्ञान होय. जें अज्ञान मागील ९ व्या मंत्रांत अंधतमांत बुडवितें म्हणून सांगितलें तें अश्रद्धायुक्त असत्स्वरूपाचें होय. या प्रकारें विद्या, ज्ञान आणि कर्म व त्यांच्या विरुद्ध-प्रतिपक्षीभावरूप कोट्या अविद्या, अज्ञान आणि अकर्म यांचीं नीतीच्या सदसन्मार्गावर जीं रूपें आविष्कृत होतात तीं येणेंप्रमाणें:—

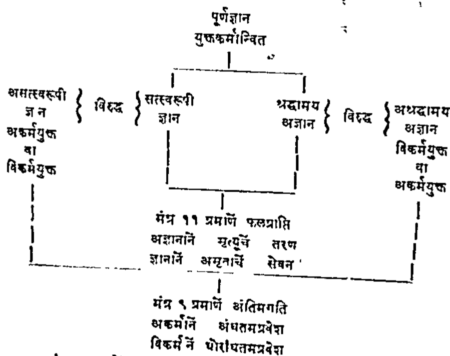


कर्म, अकर्म आणि विकर्म या त्रयींत कर्माला अकर्म आणि विकर्म या दोहोंचा सारखा च विरोध आहे. परंतु अकर्म आणि विकर्म हीं कर्मरेषेंतील दोन विरुद्ध दिशांकडचीं दोन टोंकें असल्यामुळें तीं एकमेकांशीं आत्यंतिक विरोध दर्शविणारीं आहेत. म्हणून दोहोंना सारखी च असद्गति आहे पण त्यांतल्या त्यात विकर्माला अधिक वाईट गति आहे.

विकर्म	विरुद्ध	कर्म	विरुद्ध	अकर्म
=		=		=
अयुक्त		युक्त नियतकर्म		अयुक्त
विपरीत कर्म		युक्त कर्म×युक्त अकर्म		कर्मत्याग

यावरून अकर्मांत शिरलेलें अज्ञान किंवा अविद्या यांची जर अंधतमांत गति म्हटली तर विकर्मांत शिरणारें ज्ञान वा विद्या यांची घोरांधांत गति व्हावी यांत नवल नाहीं. येथें अकर्म तें च विकर्म व विकर्म

तें च अकर्म दृष्टीस पडणार आहे. परंतु त्यांत तरतमभाव आहे व त्या मानानें त्यांच्या गतींत फरक आहे. हे सर्व भाव समुचित रूपानें पुढील प्रमाणें निदर्शनास येतातः—



मंत्र ९ मध्यें विद्या = असद्विद्या, व अविद्या = विद्येचा अभाव यांची तारतम्यानें अंतिमगति सांगितली. अशा विद्याविद्यांचीं फलें निरनिराळीं आहेत असें १० व्या मंत्रांत कथन करून आतां या चालू ११ व्या मंत्रांत तीं फलें स्पष्टपणें निदर्शित केलीं आहेत. अर्थात येथें विद्या = सद्विद्या, आणि अविद्या = विद्येच्या मार्गावर सहज येणारी श्रद्धायुक्त अविद्या होय. या अविद्येचें फल मृत्यूचें तरण व विद्येचें अमृताचें सेवन म्हणून म्हटलें. या सर्व मदमत विद्याविद्यांत वा ज्ञाना-ज्ञानांत असद्विद्या किंवा असज्ज्ञान हें सर्वांत वाईट आहे. त्यापेक्षां शुद्ध अज्ञान चांगलें. अज्ञानामध्यें भीतीनें म्हणा किंवा श्रद्धेनें म्हणा

व्यक्तीच्या हातून सद्यःफलरहित नियतकर्म घडतें व तिचा संसार उत्तम चालतो. म्हणून अशी अविद्या मृत्यूला तरून जाऊं शकते. मृत्यूला तरते म्हणजे मागें ९ व्या मंत्रांत सांगितल्याप्रमाणें तमांतांत शिरत नाहीं तर सद्गतीला लागते. पण असद्विद्येंत श्रद्धा नाहीं आणि भय नाहीं. म्हणून तिच्या योगें कसलें च कर्म होत नाहीं किंवा झालें तर विपरीत होतें. तथापि या सर्वांत विद्या किंवा ज्ञान म्हणजे सद्विद्या किंवा सज्ज्ञान हें अत्यंत श्रेष्ठ होय. अविद्येच्या योगें केवळ नियतकर्म घडल्यानें मृत्यु च तरला जातो पण विद्येच्या योगें ज्ञानबलावर अमृताची प्राप्ति होते. अशीं ज्ञान व अज्ञान किंवा विद्या व अविद्या यांचीं निरनिराळीं फळें आहेत. ज्ञान व अज्ञान किंवा विद्या व अविद्या म्हणजे शुद्ध विद्या व शुद्ध अविद्या या उभय कोटींसह जो त्या द्वंद्वाला जाणतो तो खरा ज्ञानी अविद्येच्या योगें मृत्यूला तरून विद्येच्या योगें अमृतत्वाला जातो. मृत्यूपार होण्याचें फल अविद्येंत आहे तें तर त्याला मिळें च परंतु त्याशिवाय याचे ठिकाणीं जी विद्या आहे ती त्याला अमृतत्वाला नेऊन पोंचविते. अविद्येला अमृताची प्राप्ति करून देतां येत नाहीं ती विद्येला करून देतां येते. तथापि अविद्येंत श्रद्धेनें घडणाऱ्या नियतकर्माच्या योगें मृत्यूला तरून जातां येत असल्यामुळें कर्मसंगी अज्ञाचा बुद्धिभेद करूं नये असें गीतेंत स्पष्ट सांगितलें आहे—' न बुद्धिभेदं जनयेदज्ञानां कर्मसंगिनाम्। ' तर उलट जो कोणी आपणास ज्ञानी म्हणवून घेत असेल त्यानें सर्व कर्में योगयुक्त होऊन उत्तम प्रकारें आचरावीं— ' जोषयेत्सर्वकर्माणि विद्वान्युक्तः समाचरन्। ' अज्ञाचा जो बुद्धिभेद होतो तो असज्ज्ञानानें होय. त्यायोगें तो कर्मत्यागास प्रवृत्त होतो व त्याचा परिणाम अमरत्व तर लांब च राहिलें पण त्याच्या हातचें मृत्यूपार होण्याचें निश्चित साधन नाहींसें होतें. जो अज्ञ कर्मसंगी असतो तो सहज मृत्यु पार पाडतो. ज्ञान्याला हि कर्म चुकवितां येत नाहीं.

कर्माच्या दृष्टीनें ज्ञानी आणि अज्ञानी दोघे सारखे च. पण अज्ञानी हा कर्माच्या बळावर केवळ मृत्यूला तरतो तर ज्ञानी हा ज्ञानबलानें पुढें अमरत्वाला जाऊन मिळतो. म्हणून खरा ज्ञानी हा सर्व कर्मे योगयुक्त होत्साता सम्यक्प्रकारें आचरतो. तो फलाकांक्षा सोडून जें निष्कामत्वानें कर्म करतो तो च त्याचा योग, म्हणजे कर्मांतील कौशल्य होय. अशा योगांतील कर्मानें तो मृत्यूला तरतो आणि ज्ञानानें अमरत्वाला जातो. अज्ञानी बिचारा कर्म करतो पण तें भावी फलाशेनें वा पापाच्या भयानें असतें. तथापि तें कसें हि असलें तरी त्याला मृत्यूपार नेतें यांत संशय नाहीं. त्याचे जवळ ज्ञान नसल्यानें त्याला अमरत्व नाहीं इतकें च. पण त्या ज्ञानाची प्राप्ति सुद्धां कर्माच्या च मार्गावर असते, कर्माला सोडून नसते. या शुद्ध ज्ञानी आणि अज्ञानी यांच्या उलट जो असज्ञानी कर्मसंन्यास करतो व जगाच्या संसारांत राहून पुन्हा आपणांस परमहंस परिव्राजकाचार्य म्हणवून घेतो त्याला जेथें नीट मृत्यूला तरून जातां येत नाहीं तेथें अमरत्वाची वार्ता च कशाला? अज्ञाला जर अंधतम मिळत असला तर याचेकरितां घोर अंधतमाची योजना आहे हें या मंत्रांतून स्पष्ट ध्वनित होत आहे.

सारांश, या मंत्रांत विद्या आणि अविद्या या द्वंद्वांतील दोन्ही सत्कोटींचीं फलें निदर्शित केलीं आहेत. शंकराचार्यांनीं ह्या व मागील दोन्ही मंत्रांवर फारसें भाष्य केलें नाहीं. त्यांनीं विद्या आणि अविद्या म्हणजे देवताज्ञान आणि अग्निहोत्रादि कर्म असे त्यांचे पूर्वकथित अर्थ घेऊन तदनुसार सदर मंत्रांतील मृत्यु म्हणजे ज्ञानकर्मसमुच्चय व अमृत म्हणजे देवतात्मभाव असे या शब्दांचे अर्थ ठरविले आहेत. अर्थात् ते कोणत्या हि ‘ श्रुति-लिंग-वाक्य-प्रकरण-स्थान ’पूर्वक नियत नसून केवळ त्यांच्या तरल मस्तकांतून "समाख्ये"नें नियतात हें येथें निराळें सांगायास नको च.

मंत्र १२ ते १४

अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽसंभूतिमुपासते ।
ततो भूय इव ते तमो य उ संभूत्यां रताः ॥ १२ ॥
अन्यदेवाहुः संभवादन्यदाहुरसंभवात् ।
इति शुश्रुम धीराणां ये नस्तद्विचचक्षिरे ॥ १३ ॥
संभूतिं च विनाशं च यस्तद्वेदोभयं सह ।
विनाशेन मृत्युं तीर्त्वा संभूत्याऽमृतमश्नुते ॥ १४ ॥

पदपाठ

अन्धं । तमः । प्र । विशन्ति । ये । असंभूतिमित्यसंऽभूतिं ।
उपासत इत्युपऽआसते । ततः । भूय इवेति भूयः इव । ते ।
तमः । ये । ऊँइत्यूँ । संभूत्यामिति संऽभूत्यां । रताः ॥१२॥
अन्यत् । एव । आहुः । संभवादिति संऽभवात् । अन्यत् ।
आहुः । असंभवादित्यसंऽभवात् । इति । शुश्रुम । धीराणां
ये । नः । तत् । विचचक्षिर इति विऽचचक्षिरे ॥ १३ ॥
संभूतिमिति संऽभूतिं । च । विनाशमितिविऽनाशं । च ।
यः । तत् । वेद । उभयं । सह । विनाशेनेतिविऽनाशेन ।
मृत्युं । तीर्त्वा । संभूत्येतिसंऽभूत्या । अमृतं । अश्नुते ॥ १४ ॥

अन्वय

ये असंभूतिं उपासते (ते) अंधं तमः प्रविशंति । ये उ
संभूत्यां रताः ते ततः भूयः इव तमः (प्रविशंति) ॥१२॥
अन्यत् एव आहुः संभवात् । अन्यत् आहुः असंभवात् । इति
धीराणां शुश्रुम । ये नः तत् विचचक्षिरे ॥ १३ ॥

संभूतिं च विनाशं च। यः तत् उभयं सह वेद। (सः)
विनाशेन मृत्युं तीर्त्वा संभूत्या अमृतं अश्नुते ॥ १४ ॥

मंत्रार्थ

जे असंभूतीची उपासना करतात ते गाढ अंधकारांत प्रवेश करतात. पण जे संभूतीमध्यें रममाण होतात ते त्या हि पेक्षां अधिक गाढ अंधकारांत जाऊन पडतात. १२

संभवाच्या योगें निराळें च म्हणतात; असंभवाच्या योगें निराळें म्हणतात; असें आम्हीं ज्या ज्ञात्यांनीं तें आम्हांस फोडे करून सांगितलें त्यांच्यापासून ऐकिलें आहे. १३

आणि संभूति आणि विनाश; जो तें दोहोंसकट जाणता तो विनाशानें मृत्यूला तरून संभूतीनें अमृताला पावतो. १४

प्रस्तुत तीन मंत्र हे मागील तीन मंत्रांप्रमाणें च जसेच्या तसे केवळ द्वंद्वान्तरानें आले आहेत. ही गोष्ट त्या दोन्हीं त्रयांची पुढील-प्रमाणें एकत्र संगति करून पाहिली असतां तेव्हां च लक्षांत येणार आहे :—

मंत्र ९ आणि १२, १० आणि १३, ११ आणि १४ एकत्र जोडून

अंधंतमःप्रविशंति ये { अविद्यां / असंभूतिं } उपासते

ततो भूय इव ते तमो य उ { विद्यायां / संभूत्यां } रताः ॥ ९ व १२ ॥

अन्यदेवाहुः { विद्यया / संभवात् } अन्यदाहुः { अविद्यया / असंभवात् } ।

इति शुश्रुम धीराणां ये नस्तद्विचचक्षिरे ॥ १० व १३ ॥

{ विद्यां / संभूतिं } च { अविद्यां / विनाशं } च यस्तद्वेदोभयं सह ।

अविद्यया } मृत्युं तीर्त्वा } विद्यया } अमृतमश्नुते ॥ ११ व १४॥
विनाशेन } } संभूत्या }

याप्रकारें हे तीन मंत्र यद्यपि मागील तीन मंत्रांप्रमाणें च जसेच्या तसे केवळ द्वंद्वांतरानें आले असले तत्रापि त्यांत हि प्रत्येक मंत्रांतील द्वंद्वांत थोडा फरक करण्यांत आला आहे तो मागील तीन मंत्रांत नाहीं. मागील तीन मंत्रांत विद्या आणि अविद्या हें एक च द्वंद्व घेऊन त्यांचा तीन मंत्रांत निरनिराळ्या दृष्टींनीं आविष्कार करण्यांत आला आहे. परंतु येथें आतां पहिल्या मंत्रांत संभूत्यसंभूति, दुसऱ्या मंत्रांत संभवासंभव, व तिसऱ्या मंत्रांत संभूतिविनाश अशीं पृथग्युग्में घेऊन त्यावरून मागल्या विद्याविद्यांच्या द्वंद्वाप्रमाणें पुढील सिद्धांत मांडले आहेतः—

मंत्र १२ { असंभूतीची गति अंधतमांत
संभूतीची गति घोरांधतमांत

मंत्र १३ { संभवाचें फल निराळें
असंभवाचें फल निराळें

मंत्र १४ { विनाशाचें फल मृत्यूला तरणें
संभूतीचें फल अमृत मिळविणें

येथे या तीन मंत्रांत नवीन शब्द म्हणजे संभूति–असंभूति, संभव–असंभव, आणि संभूति–विनाश असे या तीन द्वंद्वांतील दोन दोन कोटींत येणारे आहेत. बाकी शब्द मागील तीन मंत्रांत आलेले तसे च जुने आहेत. पुनः हीं तीन द्वंद्वें मूळ एका संभूत्यसंभूति या द्वंद्वांतून निरनिराळ्या दृष्टींनीं उपस्थित झालीं आहेत. त्यांचा संबंध येणेंप्रमाणें दर्शवितां येईलः—

संभूति विरुद्ध असंभूति
वि द्ध
संभव वि रु द्ध असंभव
वि द्ध
संभूति विरुद्ध विनाश

यावरून संभूतीला दोन बाजूंकडून दोन विरोधक कोट्या आहेत त्या (१) असंभूति, आणि (२) विनाश, या होत. आणि ह्या दोन कोट्या वरवर पाहतां जरी एक च दिसल्या तरी त्यांत पुढील प्रमाणें स्थानपरत्वें भेद आहे:—

असंभूति विरुद्ध	संभूति विरुद्ध	विनाश
=	=	=
होणें न आरंभ पावणें	होणें	होणें संपणें
Non-Becoming	Becoming	End of Becoming
(Where Becoming does not commence)		(Where Becoming ceases)

या प्रमाणें संभूतीला म्हणजे होण्याच्या कर्माला विरोध एका बाजूनें असंभूतीचा म्हणजे न होण्याच्या कर्माचा आहे तर दुसऱ्या बाजूनें विनाशाचा म्हणजे झालेलें नाश पावण्याच्या कर्माचा आहे. असंभूतींत जेथें आरंभ म्हणजे उत्पत्ति च नाहीं तेथें मृत्यु कोठला? मृत्यु संभूतीनंतर आहे म्हणून तो विनाशांत दिसणारा आहे. अर्थात् 'मृत्युं तीर्त्वा' हें सांगतांना 'असंभूति' ही कोटी न घेतां 'विनाश' ही कोटी घेतली ती यथायोग्य च आहे.

मंत्र १२ मध्यें असंभूति = न होणें (Not to Become) आणि संभूति = होणें (To Become) या द्वंद्वांतील निरनिराळ्या कोटींची जे उपासना करतात म्हणजे त्यांचें अवलंबन करतात त्यांची गति काय

होते ती तरतमभावानें दर्शविली आहे. जे असंभूतीची म्हणजे न होण्याची म्हणजे अकर्माची उपासना करतात ते अंधतमांत प्रवेश करतात व जे संभूतीची म्हणजे होण्याची म्हणजे कर्माची उपासना करतात ते त्याहून घोर अंधतमांत शिरतात. अर्थात् या ठिकाणीं जें 'होणें' घेतलें आहे तें असत्स्वरूपाचें होय. असल्या होण्यापेक्षां न होणें बरें. कारण हें असत्कर्म आहे. याला च गीतेनें विकर्म म्हटलें आहे. तथापि जगतांत 'होणें' हें आवश्यक आहे. कारण जगताचें अस्तित्व च त्यावर अवलंबून आहे. होणें नाहीं तर जगत् नाहीं. होणें हा जगताचा प्राण आहे, त्याचा आत्मा आहे. किंबहुना जगताचा अर्थ च होणें होय. परंतु तें होणें सत्स्वरूपी पाहिजे, असत्स्वरूपी असतां कामा नये. कारण त्यांत जगताचा नाश आहे. म्हणून च श्रुतीनें 'ऋतं च सत्यं चाभीद्धात्तपसोऽध्यजायत' या प्रकारें जगदारंभीं परमेश्वरानें आपल्या अभितप्त तपापासून ऋतसत्यांची जोडी निर्माण केली असें म्हटलें आहे व यास्काचार्यांनीं नैरुक्तांत ऋत व सत्य हे दोन्ही शब्द समानार्थी मानून त्यांचा यज्ञांतील सत्कर्माचाराशीं संबंध जोडला आहे. ऋत = सत्य = यज्ञ = नीतीचा सरळ मार्ग. अर्थात् यावरून येथें असत्स्वरूपी खोट्या होण्यानें न होण्यांतील अंधतमाच्या गतीपेक्षां अधिक वाईट घोरांधतमाची गति प्राप्त होते असें जें प्रतिपादलें आहे तें यथार्थ आहे. याप्रकारें मागें मंत्र ९ मध्यें विद्या-अविद्या म्हणजे ज्ञान-अज्ञान हें द्वंद्व घेतलें तर येथें संभूति-असंभूति म्हणजे कर्म-अकर्म हें द्वंद्व घेतलें व त्यांतील दोन दोन असत्स्वरूपाच्या कोटींची गति दर्शविली.

आतां प्रथम मंत्र १२ मध्यें असत्स्वरूपाच्या संभूत्यसंभूतींची गति काय होते ती सांगितल्यानंतर मंत्र १३ मध्यें त्या द्वंद्वाबद्दल संभवासंभवाचें निराळें द्वंद्व घेऊन संभवाचें फल एक आणि असंभवाचें एक असें म्हटलें. सामान्यतः हीं दोन्ही द्वंद्वें समानार्थी असलीं तरी त्यांत

थोडा फरक आहे. संभूति म्हणजे होणें आणि असंभूति म्हणजे न होणें. या दोन्ही कोटी गतीच्या ओघाला धरून निघतात. परंतु संभव म्हणजे उत्पत्ति (Coming into being) आणि असंभव म्हणजे अनुत्पत्ति (not Coming into being) या दोन कोटी गतीच्या जन्माला धरून सिद्ध होतात. म्हणून संभवाच्या पुढें ओघानें संभूति येते. परंतु असंभूति ही संभूतीच्या मागें असतें आणि पुढें हि असते. जी मागें असते तो असंभव व जी पुढें येते तो विनाश. म्हणून सदर मंत्रांत संभवासंभवाचें द्वंद्व घेऊन त्यांचीं फळें निरनिराळीं आहेत असें ज्ञात्यांच्यापासून ऐकून सांगितलें व पुढील १४ व्या मंत्रांत तीं फळें स्पष्ट करतांना संभूति व विनाश हें द्वंद्व घेतलें.

असंभव	विरुद्ध	संभव	= संभूति	विरुद्ध	विनाश
=		=	=		=
जन्मास न येणें		जन्मास येणें	होत राहणें		मृत्यु पावणें (=होणें संपणें)
			(जन्मल्यानंतर)		

विनाश म्हणजे संभवानें आलेलें आणि संभूतींत होत असलेलें बंद पडणें. असा विनाश होण्यास त्याच्या मागें अगोदर संभव पाहिजे. संभवाबरोबर संभूति चालू होते आणि विनाशांत ती स्तब्धता पावते. विनाश एकांतिक झाला कीं तो च आत्यंतिक असंभव बनतो. म्हणून विनाशानंतर पुनः संभव पाहिजे. अशा संभवाबरोबर जी पुनः संभूति सुरू होते आणि संतति राहते तें च अमरत्व होय. म्हणून विनाशानें मृत्युला तरून संभूतीनें म्हणजे पुनः पुढील जन्मानें अमृत मिळतें असें जें म्हटलें आहे तें अत्यंत सयुक्तिक आहे. येथें विनाश निराळा व असंभव निराळा असल्या कारणानें मंत्र १३ मध्यें जो असंभव शब्द आला आहे तो मंत्र १४ मध्यें न येतां त्याचे जागीं विनाश आला आहे, व मंत्र १२ मधील संभूति हा शब्द त्याच्या जोडीला घेऊन तें द्वंद्व मृत्यु–अमृ-

त्यूच्या द्वंद्वाशीं जोडून दाखविलें आहे. कारण येथें विनाशाचें जागीं असंभूति हा शब्द आला असता तर तो पहिल्या च मंत्रांत असत्स्वरूपाचा ठरवून त्याचें फल हि तेथें अंधतमांत दर्शविलें गेलें होतें; जर असंभव आला असता तर तो हि कुचकामाचा ठरला असता. कारण जेथें असंभव म्हणजे जन्म च नाहीं तेथें मृत्यूला तरावयाला जागा च कोठें ? असंभव म्हणजे अनुत्पत्ति. तिचा विनाशाशीं म्हणजे मृत्यूशीं कांहीं च संबंध नसतो. उत्पत्तीच्या पुढें विनाश आहे व तेथें च मृत्यूला तरून जाणें शक्य आहे. हा नियम अनुत्पत्तीला लागू नाहीं. म्हणून मृत्यूला तरून जाण्याकरितां असंभूति किंवा असंभव यांपैकीं कोणता हि शब्द न योजतां यथार्थ च विनाश हा शब्द योजला आहे. विनाशानंतर पुनरपि असंभूति वा संभूति यांपैकीं कांहीं तरी एक येणार च. असंभूति आली कीं विनाश कायम झाला. असा विनाश मृत्यु तरला असें होणार नाहीं. तर त्याला मृत्यु तरण्यास पुढें संभवाला जागा करून दिली पाहिजे व त्यांतून संभूति घडून आली पाहिजे. कारण नुसता संभव किंवा जन्म अमरत्वाला नेत नाहीं तर पुढें होण्याच्या वृद्धींत किंवा वृद्धीच्या होण्यांत जी संभूति सिद्ध होते ती अमृताची प्राप्ति करून देते. म्हणून च ' विनाशेन मृत्युं तीर्त्वा संभूत्यामृतमश्नुते। ' या प्रकारें येथें संभूति आणि असंभूति, संभव आणि असंभव, व संभूति आणि विनाश म्हणजे होणें आणि न होणें, उत्पत्ति आणि अनुत्पत्ति, व जन्म आणि मृत्यु हीं द्वंद्वें घेऊन त्यांचा संपूर्ण जगताला अनुलक्षून उलगडा करण्यांत आला आहे. असें हें द्वंद्वाचें तत्त्व जो त्यांतील परस्परावलंबित दोन दोन सापेक्ष कोटींसह पाहतो तो विनाशानें मृत्यूला तरला जाऊन संभूतीनें अमरत्वाला प्राप्त होतो.

सृष्टीच्या मूळारंभीं आद्य द्वंद्व म्हटलें म्हणजे तें सदसत् = अस्ति-नास्ति = असणें–नसणें = (Being and Non-being) हें होय. हें

द्वंद्व नासदीयसूक्तांत सुरवातीला च घेऊन त्यावरून निर्द्वंद्व परमेश्वराचा ठाव काढला आहे. त्यानंतर जीवसृष्टींतील मुख्य द्वंद्व मृत्यु–अमृत्यु हें होय. हें हि नासदीयसूक्तांत आलें आहे. आतां जीवसृष्टींतील शेवटचा पर्याय जो मानव त्या मानवी सृष्टींतील मुख्य महत्त्वाचें द्वंद्व म्हणजे ज्ञान–अज्ञान व त्याला जोडून विद्या–अविद्या हें आहे. नासदीयसूक्तांत सृष्टि निर्माण होण्यापूर्वीचा सृष्टिनिर्माणकर्त्याच्या अस्तित्वाचा च प्रश्न असल्या कारणानें तेथें सदसतांचें द्वंद्व यावें यांत कांहीं नवल नाहीं. परंतु ईशावास्योपनिषदांत जेथें सृष्टि निर्माण झाल्यानंतर ती निर्माण करणाऱ्या ईशाचा आणि जगताचा संबंध दर्शवावयाचा आहे तेथें आतां त्या सदसत् द्वंद्वाचें काम नाहीं तर सर्वथैव संभूति व असंभूति या द्वंद्वाचें च कार्य आहे. म्हणून येथें तें च द्वंद्व घेऊन आणि त्याला जोडून मानवाशीं संबद्ध असलेलें विद्याविद्यांचें दुसरें द्वंद्व घेऊन त्या दोहोंचा मृत्यु–अमृत्यूच्या द्वंद्वाशीं मेळ घालून दाखविला आहे तो फार मार्मिक आहे.

जगत् हें गतिमान् आहे. गति द्वंद्वावर चालणारी आहे. जेथें द्वंद्व आहे तेथें गति आहे व जेथें गति आहे तेथें द्वंद्व आहे. एक निर्द्वंद्व अगतिमान् आहे. म्हणून तें अचल आहे, स्थाणु आहे. अशा निर्द्वंद्वाचा द्वंद्वाशीं संबंध आला कीं पहिलें द्वंद्व जें निर्माण होतें तें 'सत्' आणि 'भवत' = असणें आणि होणें = Being आणि Becoming हें होय. निर्द्वंद्व अजगत् तें सत् व द्वंद्वमय जगत तें भवत्. त्याला च मूळारंभीं आत्मा आणि माया, अज आणि अजा, किंवा पुरुष आणि प्रकृति हीं निरनिराळीं नांवें निरनिराळ्या दृष्टींनीं देण्यांत आलीं आहेत. या द्वंद्वांतून पुढें भौतिक शास्त्रांत राग आणि द्वेष, सुख आणि दुःख, आकर्षण आणि उत्सारण, युद्ध आणि शांति इत्यादि असंख्य द्वंद्वें निघालीं आहेत. त्यांच्या योगें गतींत सारखा बदल आहे आणि त्यांत उत्पत्ति

आणि लय, संभूति आणि असंभूति, संभव आणि असंभव, मृत्यु आणि अमृत्यु या द्वंद्वांचें आविष्करण आहे. या सर्व द्वंद्वांचा तात्त्विक विचार या सहा मंत्रांत मिळून फार थोडक्यांत झाला आहे. त्यांत मानवाला अनुलक्षून विद्या आणि अविद्या आणि जगताला अनुलक्षून संभूति आणि असंभूति येवढीं च द्वंद्वें घेतलीं आहेत. संभूतीचें फल एक, असंभूतीचें एक; आणि तसें च उत्पत्तीचें एक व विलयाचें एक. एकाच्या योगें मृत्यु तर दुसऱ्याच्या योगें अमृत्यु. मिळून उत्पत्तिलयाच्या द्वंद्वावर मृतत्वामृतत्वाची सिद्धि आहे, आणि त्यांत च जगताच्या अखंडितत्वाचें रक्षण आहे. विनाशानें मृत्यु झाला तरी पुनः संभूतीनें जन्म असल्याकारणानें गतींत खंड नाहीं. ज्या संभूतीच्या योगें पुनः जन्म येतो त्या संभूतीच्या मागचा विनाश मृत्यूला तरला जातो, व ज्या विनाशाच्या योगें मृत्यु तरला जातो त्या विनाशाच्या पुढची संभूति अमरत्वाला प्राप्त होते. या प्रकारें जगतांतील कर्मरेषा कधीं च विच्छिन्न होत नाहीं. मृत्यु आणि जन्म हे तिच्यावरचे एकापुढें एक टप्पे आहेत आणि त्यायोगें ती शाश्वत अमरत्वांत नांदत आहे. शिवाय जगत् हें गतिमान् असल्यामुळें, गति द्वंद्वात्मक असल्यामुळें, आणि द्वंद्व त्रिगुणात्मक असल्यामुळें 'त्रैगुण्यविषया वेदाः' या न्यायानें जगत् हा च वेदाचा म्हणजे ज्ञानाचा विषय आहे. त्या पलीकडचें निर्जगत जें निर्द्वंद्व तें ज्ञानातीत आहे. ज्ञानाच्या विषयांत पुनः ज्ञानाज्ञान किंवा विद्याविद्या हीं द्वंद्वें आहेत. आणि शिवाय नैतिक दृष्ट्या त्या सर्वांत सदसद्भाव निर्माण होणारे आहेत असा ज्ञानाज्ञानाचा किंवा विद्याविद्यांचा विचार येथें ९ ते ११ या तीन मंत्रांत झाला असून पुढील १२ ते १४ या तीन मंत्रांत संभूत्यसंभूति, संभवासंभव, व संभूतिविनाश या सर्वव्यापक द्वंद्वांचा विचार झाला आहे, आणि या प्रकारें सदर सहा मंत्रांत जगताला धरून जीवात्म्याच्या मृतत्वामृतत्वाचा निकाल लागला आहे.

शंकराचार्यांनीं आपल्या भाष्यांत हे तीन मंत्र मागील तीन मंत्रांच्या धर्तीवर जसेच्या तसे लावून दाखविले आहेत. मात्र येथें आतां विद्या आणि अविद्या या द्वंद्वांचे जागीं संभूति आणि असंभूति हें द्वंद्व आहे. तथापि शंकराचार्यांना द्वंद्वाचा नीट बोध झालेला नसल्याकारणानें त्यांना त्यांतील द्वंद्वत्वाचें कांहीं महत्त्व वाटत नाहीं हें उघड आहे. ते संभूत्यसंभूति, संभवासंभव व संभूतिविनाश हीं तिन्ही द्वंद्वें समानार्थानें घेऊन संभूत्यसंभूतींचे अर्थ वेदान्तांतील सांख्यप्रक्रियेनुसार लावतात. तथापि ते अर्थ शब्दांच्या व्युत्पत्तीला धाब्यावर बसवून आणि द्वंद्वांच्या सर्वसामान्यत्वाला बाध आणून केवळ या विशिष्ट वेदान्ताचें समर्थन करणारे असल्यामुळें मूळ श्रुतीच्या भावार्थाशखून सर्वथा भिन्न आहेत हें निराळें सांगावयास नको च. ते अर्थ असेः—

" .... असंभूतिं संभवनं संभूतिः सा यस्य कार्यस्य सा संभूतिः तस्य अन्या असंभूतिः प्रकृतिः कारणमविद्या अव्याकृताख्या तामसंभूतिमव्याकृताख्यां प्रकृतिं कारणमविद्यां कामकर्मबीजभूतामदर्शनात्मिकामुपासते ये ते तदनुरूपमेवान्धंतमोऽदर्शनात्मकं प्रविशंति । ततस्तस्मादपि भूयो बहुतरमिव तमः प्रविशंति य उ संभूत्यां कार्यब्रह्मणि हिरण्यगर्भाख्ये रताः ॥ " = असंभूति म्हणजे अव्याकृताख्या, कामकर्मबीजभूता, अदर्शनात्मिका, कारणरूपा अविद्या नामक सांख्यांची जड प्रकृति. व संभूति म्हणजे वेदान्ताचें हिरण्यगर्भसंज्ञक कार्यब्रह्म. जे कोणी अशा असंभूतीची म्हणजे प्रकृतीची उपासना करतात ते अंधतमांत जातात. परंतु जे कोणी संभूतीची म्हणजे कार्यब्रह्माची उपासना करतात ते त्याहून घोर अंधतमांत जातात. शंकराचार्य म्हणतात—" व्याकृताव्याकृतोपासनयोः समुच्चिचीपया प्रत्येकं निंद्योच्यते "—व्याकृत जें कार्यब्रह्म आणि अव्याकृत कारणप्रकृति या दोहोंच्या उपासनेच्या समुच्चयाच्या इच्छेनें केवळ त्यांतील प्रत्येकाची ही पृथक् निंदा केली आहे इतकें च.

धाकी त्यांचीं चांगलीं फलें निरनिराळीं आहेत—“ अन्यदेव पृथगे-वाहुः फलं संभवात्संभूतेः कार्यब्रह्मोपासनादणिमाद्यैश्वर्यलक्षणं व्याख्यात-वन्त इत्यर्थः। तथा चान्यदाहुरसंभवादसंभूतेरव्याकृतात्....प्रकृतिलय इति च पौराणिकैरुच्यत इति।”—व्याकृताचें = संभवाचें = संभूतीचें = कार्यब्रह्माच्या उपासनेचें फल योगशास्त्रांत सांगितलेलें अणिमादि ऐश्वर्यसिद्धि; व अव्याकृताचें = असंभवाचें = असंभूतीचें = कारण-स्वरूपी जड प्रकृतीच्या उपासनेचें फल पौराणिकांनीं सांगितलेलें प्रकृ-तीच्या ठायीं लय, हें होय. म्हणून पुढें ते मंत्र १४ वरील भाष्यांत म्हणतात—“ विनाशेन विनाशो धर्मो यस्य कार्यस्य स तेन धर्मिणाऽभेदेनोच्यते विनाश इति। तेन तदुपासनेनानैश्वर्यमधर्मकामादादिदोषजातं च मृत्युं तीर्त्वा हिरण्यगर्भोपासनेन ह्यणिमादिप्राप्तिः फलम्। तेनानैश्वर्यादि मृत्युमतिन्यासंभूत्या अव्याकृतोपासनया अमृतं प्रकृतिलयलक्षणमश्नुते।” = विनाशेन म्हणजे विनाश आहे धर्म ज्याचा असा जो धर्मी त्याशीं अभेदानें हा शब्द येथें आला आहे तो घेऊन त्यानें—म्हणजे कार्य-ब्रह्माच्या उपासनेनें अनैश्वर्य व अधर्मरूप कामादि दोषजात हा च कोणी मृत्यु त्या मृत्यूला तरून—म्हणजे हिरण्यगर्भोपासनेनें अणि-मादि ऐश्वर्यसिद्धि करून घेऊन व या रीतीनें अनैश्वर्यादि मृत्यूचें उल्लं-घन करून, असंभूतीच्या म्हणजे अव्याकृत कारणब्रह्माच्या उपासनेनें प्रकृतिलयलक्षण जें अमृत त्याची प्राप्ति होते.—

आपणास जो पाहिजे तो ईप्सितार्थ काढण्याकरितां शब्दांची ओढाताण करण्यांत किती लांबवर मजल जाते याचें हें एक नमुनेदार उदाहरण आहे. येथें सदर मंत्रांत संभूति आणि विनाश हें एक द्वंद्व व मृत्यु आणि अमृत हें दुसरें द्वंद्व यांचा जो परस्पर संबंध दर्शविण्यांत आला आहे त्याला धरून ह्या आचार्यांनीं त्यांतील चार कोट्यांचे कसकसे अर्थ केले आहेत तें पाहण्यासारखें आहे:—

विनाश = व्याकृत हिरण्यगर्भसंज्ञक कार्यब्रह्म. परंतु गेल्या दोन मंत्रांत संभूति किंवा संभव या शब्दांचा अर्थ व्याकृत कार्यब्रह्म असा च दिला आहे. मग आतां येथें त्या संभूतीच्या उलट जो विनाश त्याचा हि तो च अर्थ कसा ? तर म्हटलें—धर्मी जो कार्यब्रह्मस्वरूप हिरण्यगर्भ त्याचा धर्म विनाश पावणें असा आहे. तर येथें धर्म आणि धर्मी यांचा अभेदानें अर्थ घेतला म्हणजे झालें ! जणुं काय धर्म आणि धर्मी या दोन पृथक् वस्तु च नाहींत आणि त्यांना भिन्न अर्थ हि असूं शकत नाहींत, किंवा असले तरी ते उपेक्षणीय असतात. या अद्भुत रीतीनें कोणत्या हि शब्दाचा कांहीं हि अर्थ होण्यास केव्हां च कसली हि अडचण पडणार नाहीं. हा अद्वैताचा अपूर्व मासला आहे यांत शंका नाहीं. पण असें हें अद्वैत 'द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायादि' षड्भावभेदांत पदार्थमात्रांकडे पाहणाऱ्या त्या 'मूर्ख' वैशेषिकांच्या जगतांत मात्र क्षणभर हि टिकणार नाहीं हें निर्विवाद आहे. त्याला जितकें लवकर जगताच्या बाहेर लोटून देतां येईल तितकें चांगलें.

संभूति = अव्याकृत प्रकृतिसंज्ञक कारणब्रह्म. परंतु गेल्या दोन मंत्रांत हा अर्थ असंभूतीचा म्हणून दिला आहे तर आतां उलट कसें म्हणावें ? तर सदर मंत्रांतील संभूति ही असंभूति च समजावी व तिचा तसा अर्थ घ्यावा झालें ! असें कां करावें व संभूतीला असंभूति कां म्हणावें ? तर ह्या अद्वैतवेदान्त्यांच्या शब्दाला मान देण्याकरितां, दुसरें कांहीं कारण नाहीं.

मृत्यु = अनैश्वर्य, अधर्म, कामादि दोषजात हा च मृत्यु होय. हा मृत्यु तरणें म्हणजे योगासनावर अणिमादि ऐश्वर्यसिद्धि प्राप्त करून घेणें, किंवा योगासनावर अणिमादि ऐश्वर्यसिद्धि प्राप्त करून घेणें म्हणजे हा मृत्यु तरणें.

अमृत = प्रकृतिलयलक्षणान्वित जी स्थिति तें अमृत. अर्थात् हें अमृत परब्रह्माच्या सायुज्यावस्थेंतील अमृताहून निराळें आहे. हें त्याहून खालच्या दर्जाचें आहे.

या प्रकारें हे शब्दांचे अर्थ करून व्याकृताव्याकृतांच्या ज्या फलश्रुति सांगितल्या त्यांत अव्याकृतोपासनेनें प्रकृतिलयस्वरूप अमृतसिद्धि होते असें म्हटलें. परंतु आतां येथें अव्याकृत कोणतें हा प्रश्न आला. संभूति अव्याकृत कां असंभूति अव्याकृत? तर असंभूति अव्याकृत हें खरें. परंतु येथें सदर मंत्रांत 'संभूतिं च विनाशं च यस्तद्वेदोभयं सह' असा पाठ आहे, 'असंभूतिं विनाशं च' असा पाठ नाहीं. मात्र दुसऱ्या ओळींत 'विनाशेन मृत्युं तीर्त्वा संभूत्यामृतमश्नुते' असा जो पाठ आहे त्यांत 'तीर्त्वा' आणि 'संभूत्या' यांबद्दल 'तीर्त्वा' आणि 'असंभूत्या' अशीं पदें तोडतां येतील व भाष्यांत 'तेनानैश्वर्यादिमृत्युमतीत्यासंभूत्या' अशीं च तीं तोडून घेतलीं आहेत. पण पहिल्या ओळींतील पहिलें च पद जें 'संभूतिं' त्याची वाट काय? तर म्हटलें,—'येथें असें समजावें कीं 'अ' वर्णाचा लोप करून हें पद असंभूतीकरितां च आलें आहे!'—"संभूतिं च विनाशंचेत्यत्रावर्णलोपेन निर्देशो द्रष्टव्यः।" येथें श्रुतींत बदल करतां येत असता तर केला असता. परंतु पहिलें च पद असल्या कारणानें करतां येईना. तेव्हां आतां संभूतीबद्दल अवर्णलोपानें असंभूति घ्या असें हे आचार्य वाचकांना सांगत आहेत. दुसऱ्या ओळींत 'तीर्त्वा' या पदांतून 'अ' वर्ग घेऊन असंभूत्या असें पद तोडतां आलें. परंतु पदपाठांत 'संभूत्येति संभूत्या' असें स्पष्ट पद दर्शविलें आहे. तथापि तें झुगारून देऊन आपलें 'असंभूत्या' हें च पद या आचार्यांनीं येथें कायम केलें आहे. या प्रकारें मूळ पाठांत जशी वेळ येईल तसे आपणास पाहिजे ते फेरफार करून आपले इष्ट अर्थ लावण्यांत या आचार्यांचा

हातखंडा आहे व तसें करण्यांत त्यांना यत्किंचित् दिक्कत वाटत नाहीं हें यावरून स्पष्ट सिद्ध होत आहे. पुनः विनाश शब्दाचा अर्थ संभूति करण्यांत जी त्यांनीं हातचलाखी केली आहे ती हि कांहीं अपूर्व आहे. कार्यब्रह्म हा च कोणी हिरण्यगर्भ. हा धर्मी. या धर्मीचा त्यांनीं विनाश हा एक च धर्म सांगितला आहे. वास्तविक रीत्या संभव आणि विनाश; उत्पत्ति आणि लय, किंवा जन्म आणि मृत्यु हीं द्वंद्वें आहेत. मग हिरण्यगर्भ नामक धर्मीचे जर कांहीं धर्म असतील तर हे सर्व द्वंद्वरूपानें आहेत, द्वंद्वांतील एकेका कोटीनें नाहींत. म्हणून प्रथम हा जो येथें द्वंद्वांतील एका कोटीनें धर्मीच्या धर्माचा निर्देश केला तो अयथार्थ आहे. ही गोष्ट कदाचित् द्वंद्वांतील एका कोटीचा नाश करून आणि एकीचें रक्षण करून तिला अद्वैत ठरविणाऱ्या अद्वैतवाद्याला मान्य होईल पण द्वंद्वांतील दोन्ही कोटींचें सारखें च रक्षण करणाऱ्या निर्द्वंद्ववाद्याला केव्हां हि मान्य होणार नाहीं. तथापि हिरण्यगर्भ हा धर्मी आणि संभूति व विनाश हें द्वंद्व धर्म असें असतां हि त्या द्वंद्वांतील एक च विनाशाची कोटी घेऊन त्या धर्माचा धर्मीशीं अभेद कल्पिणें हें महान् धाष्टर्याचें लक्षण होय. असें हें तेजाला तम, उजेडाला अंधार, व सूर्याला असूर्य करण्याचें विलक्षण सामर्थ्य या अद्वैतवेदान्ताजवळ आहे यांत कांहीं शंका नाहीं. कसें ? तर उदाहरणार्थ सूर्य हा धर्मी घ्या. त्याचे धर्म प्रकाश आणि काळोख, तेज आणि तम, उजेड आणि अंधार हे होत. त्यांपैकीं एका अंधाररूप धर्माचा सूर्यरूप धर्मीवर अभेदत्वानें संबंध जोडून अर्थ केला कीं प्रकाशाचा काळोख, तेजाचें तम, उजेडाचा अंधार, व सूर्याचा असूर्य होण्यास उशीर कसचा ? ह्या हातचलाख्या एखाद्या जादुगारानें जादूच्या खेळांत केल्या तर त्या तेथें शोभण्यासारख्या आहेत. परंतु ज्ञानाच्या प्रांतांत त्या अत्यंत ओंगळ दिसणाऱ्या आहेत. अर्थात् जर कोणी आचार्य आपले इष्ट अर्थ साधण्याकरितां अशा

डोळ्यांत धूळ टाकण्यासारख्या क्लृप्त्या करूं लागला तर तो योग्य जादुगार ठरून 'यातुधान्य' या पदवीस पात्र होईल यांत नवल कसचें? येथें संभूति आणि विनाश हें द्वंद्व संभूति आणि असंभूति याबद्दल घेण्यांत आलें आहे. त्यांत संभूतीच्या जागीं जर असंभूति असा बदल केला तर दोन्ही कोटचा असंभूतीच्या होऊन द्वंद्वाचा नाश होईल हें उघड आहे. परंतु जेथें ह्या आचार्यांना द्वंद्वाचें महत्त्व च कळत नाहीं तेथें तें मोडलें म्हणून त्याची यांना काय क्षिति आहे? यांना कोणी-कडून तरी आपला अद्वैताचा अर्थ साधला म्हणजे झालें. मग एका असंभूतीनें मृत्यु तरावयाचा व दुसऱ्या असंभूतीनें अमृत मिळवावयाचें अशी अनवस्था उत्पन्न होत असली तरी त्याला कांहीं हरकत नाहीं. संभूति व असंभूति या द्वंद्वाचे सर्वसाधारण स्वाभाविक अर्थ सोडून उगी च वेदान्ताचे व्याकृत ब्रह्म आणि अव्याकृत प्रकृति हे अर्थ घेण्यांत काय अर्थ आहे? पॉल् डॉयसननें वेदान्ताच्या आडमार्गांत न शिरतां संभूति = Becoming, आणि संभव = Coming into being, असे जे या शब्दांचे व्युत्पत्तिदृष्ट्या सरळ अर्थ घेतले आणि त्यावरून सदर तिन्ही मंत्रांचें इंग्रजींत भाषांतर केलें तें पाहण्यासारखें आहेः—

" Into dense darkness he enters
Who has conceived becoming to be nought,
Into yet denser he
Who has conceived *becoming to be ought.* 12
Different is it from coming into being,
Different also from not coming into being;
Thus have we from the ancient seers
Received the doctrine. 13
He who knows (as non-existent)
Both becoming and not-becoming,
He passes through both
Beyond death, and has immortality. 14

या ठिकाणीं 'denial of change' म्हणजे परिवर्तनाचा निषेध दर्शविला आहे असें डॉयसन्‌चें म्हणणें आहे. अर्थात् त्यांत द्वंद्वांतील दोन खंडित कोट्यांनीं जगताचें अखंडितत्व कसें कायम राहतें हें च सांगण्याचा भावार्थ आहे.

येथें ईशावास्योपनिषदाचा दुसरा खंड समाप्त झाला.

मंत्र १५ वा

हिरण्मयेन पात्रेण सत्यस्यापिहितं मुखम्।
तत्त्वं पूषन्नपावृणु सत्यधर्माय दृष्टये ॥ १५ ॥

पदपाठ

हिरण्मयेन । पात्रेण । सत्यस्य । अपिहितमित्यपिऽहितं ।
मुखं । तत् । त्वं । पूषन् । अप । आ । वृणु ।
सत्यधर्मायेति सत्यऽधर्माय । दृष्टये ॥ १५ ॥

अन्वय

हिरण्मयेन पात्रेण सत्यस्य मुखं अपिहितं । पूषन्,
तत् त्वं सत्यधर्माय दृष्टये अपावृणु ।

हिरण्मयेन = ज्योतिर्मयेन = सुवर्णासारख्या चकाकित; सोन्यासारख्या चकाकणाऱ्या.

पात्रेण = पात्रानें; झांकणानें.

सत्यस्य मुखं = सत्याचें मुख; असणाऱ्याचें मुख; असणारा जो ईश (Existing God) त्याचें मुख; 'यत्किंच जगत्यां जगत्' व्यापून असणारा जो ईश त्याचें मुख किंवा द्वार.

अपिहितं = पिहितं = आच्छादितं = झांकलें आहे. (*अपिधा = पिधा = आच्छादणें, झांकणें*).

पूषन् = हे पूषन् नामक सूर्यदेवा. पूषन् हा अक्षर सूर्य म्हणजे सर्व सौम्य सूर्य होय. पोषण करणारा आणि वाढविणारा तो पूषन्. प्रसवणारा आणि गमन करणारा तो सूर्य. जनांना म्हणजे लोकांना प्रसवणारा तो सविता. मापन करणारा तो मित्र. व्यापणारा तो विष्णु. अशीं

सूर्याचीं अनेक गुणविशेषणें वेदांत आहेत व पुढें त्यांच्या च स्वतंत्र व्यक्तिभावसंपन्न देवता बनल्या आहेत. अर्थात् येथें पूषन् हा पोषण करणारा सौम्य सूर्यदेव होय. तथापि यास्कांच्या नैरुक्तांत 'अथ यत् रश्मिपोषं पुष्यति तत् पूषा भवति । तस्य एषा भवति' = जेव्हां सूर्य किरणांची पूर्ण वाढ करतो तेव्हां तो पूषा होतो व त्याचा च पुढें पूषन् बनतो, अशी त्याच्या प्रखर तेजाला धरून व्युत्पत्ति दिली आहे.

तत् त्वं = तें तूं; तें मुख, हे पूषा, तूं.

सत्यधर्माय = सत्य आहे धर्म ज्याचा असा जो मी कोणी, त्या माझ्याकरितां; सत्यधर्मानें चालणारा जो मी त्या माझ्याकरितां. किंवा, सत्य आहे धर्म ज्याचा असा जो तूं त्या तुजप्रत; सत्यधर्मी म्हणजे सत्यस्वरूपी, सत्स्वरूपी जो तूं त्या प्रत; ज्या ठिकाणीं असण्याचा धर्म आहे अशा तुज देवाप्रत.

दृष्टये = दर्शनाकरितां; पाहण्याकरितां; दिसण्याकरितां.

अपावृणु = पार उघडें कर; सर्व बाजूंनीं सताड उघडें कर. शंकराचार्य अपावृणु याचा अर्थ 'अपसारय'=दूर सार, असा करतात- 'तें तोंडावरील झांकण दूर सार.' अर्थात् येथें ते 'तत्' म्हणजे 'पात्र' घेतात. पण हा अर्थ अप्रत्यक्ष आहे. प्रत्यक्ष अर्थ 'तत्' म्हणजे 'तें तोंड' तूं उघडें कर, असा आहे.

मंत्रार्थ

सुवर्णमय पात्रानें सत्याचें मुख झांकून गेलें आहे. हे पूषा, तें तूं सत्यधर्मीयाच्या दर्शनार्थ उघडें कर.

असणारें जें सद्रूप तें 'सत्य' होय. तें नित्य, शाश्वत, अज, अव्यय, अगतिमान् अर्थात् बदल न पावणारें स्थाणु आहे. तें च ईशतत्त्व होय. तें सर्वशक्तिमान् आहे. त्याचे ठायीं जगताला प्रेरणा करण्याचें सामर्थ्य आहे. असें जें त्याच्या प्रेरणेनें निर्माण झालें तें जगत.

तें च ' ऋत ' होय (ऋ = गमन करणें, त्यापासून ऋत). ' सत्य ' = अस्तित्वांत असलेलें, आणि ' ऋत ' = गतित्वांत आलेलें; असें हें सत्य-ऋतांचें किंवा ऋतसत्यांचें मूलद्वंद्व आहे आणि तें परमेश्वराच्या 'अभिद्धात्तपसः ' निर्माण झालें असल्याचें ऋग्वेदांत अघमर्षण ऋषीनें कथन केलें आहे—" ऋतं च सत्यं चाभीद्धात्तपसोऽध्यजायत । " अशा सत्यस्वरूप अव्यक्त ईशाचें मुख ऋतस्वरूप व्यक्त जगताच्या हिरण्मय पात्रानें म्हणजे तेजोमय आच्छादनानें झांकलें गेलें आहे. जगत् हें गतिस्वरूप असल्याकारणानें आणि तेजाची सिद्धि गतींत असल्याकारणानें तें ओतप्रोत तेजानें भरलेलें हिरण्मय पात्र दिसावें यांत कांहीं नवल नाहीं. असें हें तेजोमय जगत् जणुं काय त्या ईशाच्या मुखावर आच्छादन च झालें आहे. तें बाजूला सारून ईशाचें मुख उघडें केल्यावांचून त्याचें आंतील सत्यस्वरूप दृग्गोचर होणार नाहीं. कारण जगत् जरी तेजोमय असलें तरी द्वंद्वमय आहे आणि म्हणून सतत बदलणारें आहे. त्यांत चलाचल, सत्यासत्य, नित्यानित्य इत्यादि द्वंद्वें आहेत. अर्थात् तेथें जसें तेज आहे तसें च तम हि आहे. अशा द्वंद्वांच्या पार केवळ अचल, नित्य, व सत्य जें ईशस्वरूप तें त्या जगताच्या पलीकडे दिसणारें असल्याकारणानें त्याकरितां हें झांकण बाजूला सरणें आवश्यक आहे. म्हणून दुसऱ्या ओळींत तेजाचा अधिष्ठाता जो पूषन् नामक सूर्यदेव त्याची प्रार्थना केली आहे कीं, हे पूषा, तुझ्या स्वरूपाचें जें हें तेजोमय आच्छादन आहे तें तूं माझ्यासारखे जे कोणी सत्यधर्माच्या मार्गावर आहेत त्यांना त्या सत्याचें दर्शन होण्याकरितां बाजूला सार आणि त्या सत्याचें मुख पार उघडें होईल असें कर.

अशा पूषाचें अधिक स्तुतिपर वर्णन पुढील मंत्रांत आलें आहे. तथापि पुढील मंत्र माध्यंदिन पाठांत नाहीं, काण्वपाठांत आहे; व माध्यंदिन पाठांत या मंत्रांतील ' तत्त्वं पूषन्नपावृणु सत्यधर्माय दृष्टये '

ही दुसरी ओळ नाहीं, तर तिच्या जागीं 'योऽसावादित्ये पुरुषः सोऽसावाहम्' अशी ओळ आहे. हा पाठ किंचित् फेरफारानें परंतु त्या च अर्थानें काण्वपाठांतील पुढील मंत्राचे शेवटीं आला आहे. म्हणुन त्याचें येथें निराळें विवरण नको. पुनः माध्यंदिन पाठांत या १५ व्या मंत्राच्या जागीं १७ वा मंत्र आहे व १७ व्याच्या जागीं १५ वा आहे. सदर ईशावास्योपनिषदाचे जर तीन खंड पाडले तर त्यांत पहिला खंड १–८ मंत्रांचा, दुसरा ९–१४ मंत्रांचा, व तिसरा १५–१८ मंत्रांचा अशी त्यांत मंत्रविभागणी होईल. पैकीं हा शेवटचा चार मंत्रांचा खंड जशाचा तसा बृहदारण्यकोपनिषदांत पांचव्या अध्यायांतील पंधरावा ब्राह्मणखंड म्हणून आला आहे.

गेल्या मंत्राच्या शेवटीं आणि या मंत्राच्या आरंभीं मिळून शंकराचार्यांनीं मागचा पुढचा संबंध दर्शविण्याकरितां जें भाष्य केलें आहे तें येणेंप्रमाणें:—"मानुषदैववित्तसाध्यं फलं शास्त्रलक्षणं प्रकृतिलयांतं। एतावती संसारगतिः। अतःपरं पूर्वोक्तमात्मैवाभूद्विजानत इति सर्वात्मभाव एव सर्वैषणासंन्यासज्ञाननिष्ठाफलं। एवं द्विप्रकारः प्रवृत्तिनिवृत्तिलक्षणो वेदार्थोऽत्र प्रकाशितः। तत्र प्रवृत्तिलक्षणस्य वेदार्थस्य विधिप्रतिषेधलक्षणस्य कृत्स्नस्य प्रकाशने प्रवर्ग्यांतं ब्राह्मणमुपयुक्तं। निवृत्तिलक्षणस्य वेदार्थस्य प्रकाशनेऽत ऊर्ध्वं बृहदारण्यकमुपयुक्तं। तत्र निषेकादिश्मशानांतं कर्म कुर्वञ्जिजीविषेद्यो विद्यया सहापरब्रह्मविषयया। तदुक्तं 'विद्यां चाविद्यां च' इति।" = जें फल मानुषी आणि दैवी वित्तानें साध्य होतें व शास्त्रानें विहित ठरतें (अर्थात् अग्निहोत्रादि कर्माचें फळ) तें प्रकृतिलयांत अंत पावतें. संसारगति एवढी च. अतःपर पूर्वी 'आत्मैवाभूद्विजानतः' या ७ व्या मंत्रांत दर्शविल्याप्रमाणें सर्वात्मभाव हें च काय तें एषणात्यागपूर्वक ज्ञाननिष्ठेचें फल आहे. या रीतीनें येथें सदर उपनिषदांत प्रवृत्तिलक्षण आणि निवृत्तिलक्षण असा

दोन प्रकारचा वेदार्थ प्रकाशित केला आहे. त्यांतील विधिनिषेधात्मक प्रवृत्तिलक्षण वेदार्थाच्या प्रकाशनामध्यें प्रवर्ग्याच्या अखेरपर्यंत ब्राह्मण-ग्रंथाचा उपयोग झाला आहे. निवृत्तिलक्षण वेदार्थाच्या प्रकाशनांत त्यापुढें बृहदारण्यकाचा उपयोग करण्यांत आला आहे. तर आतां निषेकाच्या आद्य संस्कारापासून तों श्मशानांतील अंत्य संस्कारापर्यंत कर्में करून जिवंत राहणारा जो कोणी पुरुष त्यानें अपरब्रह्मविषयक विद्येसह तसें करावें. कारण त्याला ' विद्यां चाविद्यां च ' या मंत्रांतील श्रुतीचा आधार आहे. तींत अविद्येनें मृत्यु तरून विद्येनें जो अमृताचा लाभ होतो म्हणून म्हटलें त्याचा मार्ग कोणता ?—" तत्र केन मार्गेणामृतत्वमश्नुत इत्युच्यते। " तर,—तें जें सत्य हा च तो आदित्य; हा जो या मंडलांत पुरुष आहे आणि जो या उजव्या डोळ्यांत पुरुष आहे हें दोन्ही सत्य आहे. जो कोणी ब्रह्माचा उपासक असून शिवाय यथोक्त कर्माचरण करणारा असतो तो अंतकाल प्राप्त झाला असतां आत्म्याला च आत्म्याच्या प्राप्तीचें द्वार ' हिरण्मयेन पात्रेण ' या मंत्राचे द्वारां मागतो,—" तद्यत्तत्सत्यमसौ स आदित्यो य एष एतस्मिन् मंडले पुरुषो यश्चायं दक्षिणेऽक्षन्पुरुष एतदुभयं सत्यं ब्रह्मोपासीनो यथोक्तकर्मकृच्च यः सोऽन्तकाले प्राप्ते सत्यात्मानमात्मनः प्राप्तिद्वारं याचते हिरण्मयेन पात्रेण ॥ "

वैदिकधर्ममार्गांत वेदांच्या संहिता आणि ब्राह्मण हे मुख्य ग्रंथ आहेत. किंबहुना त्या उभयतांना मिळून वेद ही संज्ञा आहे—" मन्त्रब्राह्मणयोर्वेद इति नामधेयम। " संहितांत मुख्यतः मंत्र आहेत तर ब्राह्मणांत त्या मंत्रांच्या विनियोगासह यज्ञांतील तंत्राचें पूर्ण आविष्करण आहे. अशा यज्ञकर्मांत ब्रह्माची सिद्धि होते असा वैदिक तत्त्वज्ञानाचा सिद्धान्त आहे आणि तो भगवद्गीतेनें यथापूर्व निर्दिष्ट केला आहे—" तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम। " ब्राह्मणग्रंथांना

जोडून आरण्यकें व आरण्यकांना जोडून उपनिषदें आहेत. ब्राह्मणांत जर मुख्यतः कर्माचा आविष्कार असला तर आरण्यकोपनिषदांतून ज्ञानाचा आहे. हें ज्ञान आत्मज्ञान होय. तथापि तें यज्ञांत सिद्ध होणाऱ्या ब्रह्माला सोडून नाहीं तर पूर्णपणें जोडून आहे. किंबहुना एका च वस्तूचीं तीं दोन रूपें आहेत इतकी त्यांत एकात्मता आहे. म्हणून म्हटलें--'अयमात्मा ब्रह्म' = हा आत्मा हें च ब्रह्म होय. परंतु कालांतरानें उपनिषदांच्या मार्गावर जसजसे वेदान्ताचे एकेक निरनिराळे संप्रदाय निघूं लागले तसतशी त्यांत ब्रह्माकडची दृष्टि सुटत जाऊन ती आत्म्यावर अधिकाधिक खिळत चालली. याचें कारण मानसशास्त्रदृष्ट्या हें कीं, मनुष्याला स्वभावतः व्यक्तिस्वातंत्र्य पाहिजे असतें. त्यांत त्याला समाजाचीं व धर्माचीं बंधनें जाचक होतात. अर्थात् आत्ममार्गांत 'कर्ता स्वतंत्र' व ब्रह्ममार्गात 'कर्म स्वतंत्र' मानलें जात असल्याकारणानें त्याला ब्रह्माचा यज्ञमार्ग सोडून आत्म्याचा संन्यासमार्ग सुखकारक अतएव हितावह वाटूं लागतो. षड्दर्शनांपैकीं जैमिनीच्या मीमांसादर्शनांतील 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः' आणि कणादाच्या वैशेषिकदर्शनांतील 'यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः' या धर्माच्या दोन व्याख्यांमध्यें त्याला वैशेषिक व्याख्या अधिक प्रिय होते याचें कारण या च आत्मवृत्तींत दिसून येतें. वास्तविक रीत्या या दोन्ही वाक्यांचा समन्वय झाल्यावांचून धर्माची खरी व्याख्या होऊं च शकत नाहीं. अशा या विशिष्ट वृत्तींतून च प्रवृत्ति आणि निवृत्ति, कर्म आणि ज्ञान, योग आणि संन्यास ह्या कोटचा एकमेकींपासून सुटून निरपेक्ष एकांतिक होऊं पाहतात. असा एकांतिक योग काय किंवा एकांतिक संन्यास काय, एकांतिक कर्म काय किंवा एकांतिक ज्ञान काय, एकांतिक प्रवृत्ति काय किंवा एकांतिक निवृत्ति काय, दोन्ही सारख्या च असत्स्वरूपाच्या होत. म्हणून दोहोंचीं फलें एक च, अंध-

तम. किंबहुना त्यांतल्यात्यांत एकांतिक ज्ञानाचें फल अधिक घोरांधतम म्हणून मागें मंत्र ९, मध्यें स्पष्ट सांगितलें आहे. वैदिक धर्म हा द्वंद्वांत चालणारा आहे. कारण जगत् च द्वंद्वांत चालणारें आहे. आणि त्या धर्मांचें साध्य एकमेव निर्द्वंद्व आहे. म्हणून वैदिकधर्मांत कर्मांत ज्ञान आणि ज्ञानांत कर्म, योगांत संन्यास आणि संन्यासांत योग, प्रवृत्तींत निवृत्ति आणि निवृत्तींत प्रवृत्ति सांगितली आहे. हा च गीतेचा कर्मयोग होय. मागें मंत्र ६ व ७ मध्यें जें ज्ञानी पुरुषाचें वर्णन आहे तें अशा च कर्मयोग्याचें होय. हा सर्वात्मभाव पावलेला ज्ञानी पुरुष आपलें नियत-कर्म सोडीत नाहीं तर योगयुक्त होत्साता सम्यक् प्रकारें आचरतो. याच्या स्वतःच्या सर्व एषणा निमाल्या असल्या तरी जें त्याचें विहित कर्म तें तो निष्कामत्वानें पार पाडतो. वेदांनीं यज्ञमार्गांत कर्मसंगी मनुष्याला अनेक कामना सांगितल्या आहेत—' प्रजाकामो यजेत, ' 'पशुकामो यजेत ', ' पुष्टिकामो यजेत ', ' वृद्धिकामो यजेत ', ' स्वाराज्यकामो यजेत, ' ' स्वर्गकामो यजेत, ' इत्यादि. याचें कारण कोणी हि सामान्य अज्ञ जन कोणत्या हि कर्माला कांहींतरी कामना धरून च प्रवृत्त होतो. परंतु ज्ञानी मनुष्याला जेथें कांहीं कामना च उरत नाहींत तेथें तो कर्मांत अभिरत कसा रहावा ? तर इतर अज्ञ जनांना उदाहरण घालून देण्याकरितां असें गीतेंत स्पष्ट सांगितलें आहे. ही च त्याची कामना. वैदिक तत्त्वज्ञानांत वेदान्तांतील कर्मत्यागाला प्रवृत्त करणारी चित्तशुद्धीची भाषा नाहीं, बुद्धिशुद्धीची आहे. गीतेंत सर्वत्र प्रज्ञा प्रतिष्ठित करण्यास सांगितलें आहे. असा प्रतिष्ठितप्रज्ञ फलासक्ति न ठेवतां विहित कर्माचरण करतो. कारण ' कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ' ही धर्माची आज्ञा तो जाणतो. इतकी जाणतो कीं जणुं काय ती त्यानें च जगद्धारणेकरितां जगताला घालून दिली आहे. म्हणून येथें कर्म आणि ज्ञान, किंवा प्रवृत्ति आणि निवृत्ति असे धर्मांचे

दोन भिन्न मार्ग समजून प्रवृत्तीचें फल अपरब्रह्म आणि निवृत्तीचें परब्रह्म असें मानण्यांत येत नाहीं. परापरब्रह्म हीं दोन्ही एका द्वंद्वांत समाविष्ट होणारीं आहेत. खरें ब्रह्म त्या पलीकडे आहे तें पर नाहीं आणि अपर नाहीं. म्हणून तेथें विद्या नाहीं आणि अविद्या नाहीं, संभूति नाहीं आणि असंभूति नाहीं, अर्थात् मृत्यु नाहीं आणि अमृत नाहीं. तें दोहोंच्या पार आहे पण दोहोंना पोटांत घेऊन आहे. अद्वैत वेदान्ताला हें संपूर्ण जगत् द्वैतमय दिसत असल्याकारणानें द्वंद्वाचें रहस्य च समजत नाहीं. तो कर्म आणि ज्ञान, प्रवृत्ति आणि निवृत्ति यांकडे द्वैताच्या एका विरोधक दृष्टीनें पाहतो ही त्याची मोठी चूक आहे. हीं द्वंद्वें आहेत. आणि द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें त्यांत जसा विरोध आहे तसें साहचर्य आहे, किंवा विरोधांत साहचर्य आणि साहचर्यांत विरोध आहे. म्हणून च त्यांतून निर्द्वंद्वाची निष्पत्ति आहे. असें निर्द्वंद्व एका द्वैतांतून निघणार नाहीं किंवा एका अद्वैतांतून हि निघणार नाहीं, तर एकदम एकसमयावच्छेदेंकरून द्वैताद्वैतांतून निघेल. तें च एकमेवाद्वितीयं ईशतत्त्व होय. हें द्वैताद्वैताचें द्वंद्वमय कोडें ह्या अद्वैताचार्यांना नीट न उमगल्यामुळें ते द्वैताच्या भीतीनें कर्मत्यागाची भाषा बोलूं लागतात, आणि त्यांन च चित्ताची शुद्धि आणून तिचा त्या कर्मत्यागाशीं संबंध जोडतात. ते तापत्रयापासून मुक्त होण्याची धडपड करतात पण ऋणत्रयाच्या जबाबदारीकडे किंचित् लक्ष देत नाहींत. त्यांत त्यांच्या मागचें तापत्रय तर सुटत नाहीं च पण ब्रह्मचर्यांतून संन्यासाची तरफदारी करण्यांत ऋणत्रयाच्या मुक्तीला मात्र ते कायमचें मुकतात. वेदांना सर्वथा ऋणत्रयाची प्रतिष्ठा वाटते. कारण तें सामष्टिक स्वरूपाचें आहे. तापत्रय शुद्ध वैयष्टिक आहे. तें व्यक्तीचा सतत पिच्छा पुरवितें. पुनः हे वेदान्ती ब्रह्मांत परापर भेद कल्पून अमृतांत हि भेद काढतात. प्रकृतिलयाचें अमृत निराळें व ब्रह्मपदाचें निराळें. एक कल्पांतावधि असतें, दुसरें

शाश्वत राहतें. एक पुनः संभवानें संसारांत जन्मास येतें, दुसरें अज व अव्यय संसारापासून कायमची अस्मिता पावतें. तथापि खरें अमृत मृत्यूला धरून असतें व लाक्षणिक अमृत मृतामृताच्या पार जातें. आणि यद्यपि तें मृतामृताच्या पार गेलें तरी स्वकामनेनें आत्ममायेत उतरून मृतामृतद्वंद्वांचा संसार चालविण्यास सतत सज्ज असतें. अशा त्याच्या त्या जगद्रूप संसारांत जें आद्य सत्यऋताचें वा ऋतसत्याचें द्वंद्व उदय पावतें त्याला अनुलक्षून येथें सदर मंत्रांत त्याचा विचार झाला आहे. येथें ऋतानें सत्याला झांकलें आहे असें म्हटलें आहे. ऋत हें तेजस्वी आहे कारण गतिमान् (Becoming) आहे. सत्य हें अतेजस्वी आहे कारण स्थितिमान् (Being) आहे. तेज गतींत विराजमान होतें आणि अगतींत विराम पावतें. ऋत हें अव्यक्ताचें व्यक्त रूप आहे. अव्यक्तांत तें सत्य आहे व व्यक्तत्वांत ऋत आहे. तो च सूर्य. त्याचा सौम्य भाव तो पूषन्. तो हिरण्मय पात्रासारखा सत्याच्या मुखावर झांकण घालतो. हें झांकण बाजूला सरल्यावांचून सत्याचा साक्षात्कार होणार नाहीं आणि ऋताचा प्रत्यय येणार नाहीं. म्हणून सदर मंत्रांत तें झांकण बाजूला होऊन सत्यमुखाचें दर्शन घडावें एतदर्थ त्या तेजोमय देवाची भक्तिभावानें प्रार्थना आहे. कारण तो च स्वतः तें हिरण्मय पात्र आहे !

मंत्र १६ वा

पूर्षन्नेकर्षे यम सूर्य प्राजापत्य व्यूह रश्मीन्त्समूह।
तेजो यत्ते रूपं कल्याणतमं तत्ते पश्यामि ॥
योऽसावसौ पुरुषः सोऽहमस्मि ॥ १६ ॥

पदपाठ

पूर्षन्। एकर्षे इत्येकऽर्षे। यम। सूर्य। प्राजापत्येतिप्राजाऽपत्य।
वि। ऊह। रश्मीन्। सं। ऊह। तेजः। यत्। ते। रूपं।
कल्याणतममिति कल्याणऽतमं। तत्। ते। पश्यामि।
यः। असौ। असौ। पुरुषः। सः। अहं। अस्मि ॥ १६ ॥

अन्वय

पूषन्, एकर्षे, यम, सूर्य, प्राजापत्य, रश्मीन व्यूह। तेजः समूह। यत् ते कल्याणतमं रूपं तत् ते पश्यामि। यः असौ पुरुषः सः असौ अहं अस्मि।

पूषन् = हे जगताचें पोषण करणाऱ्या देवा.

एकर्षे = तूं जो एकटा च एक ऋषि आहेस अशा देवा. ऋषि = गमन करणारा; प्रगमनशील. ऋष् = गमन करणें; पुढें घुसणें; (to rush; to push). तूं एकटा च एक जगतांतील गतिदर्शक आहेस; तूं च एक जगद्रूप आहेस. तूं अप्रतिद्वंद्व गतिमान् जगत् आहेस किंवा तुझें गमन स्वतःचें एकट्याचें आहे—पृथिव्यादि ग्रहांप्रमाणें दुसऱ्या कोणाच्या अपेक्षेनें नाहीं,—“ सूर्य एकाकी चरति। ” अशी श्रुति आहे. असा सूर्य सर्व स्थावरजंगम पदार्थांचा आत्मा आहे म्हणून खरा एकर्षी आहे—“ सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च। ”

यम = हे जगताचें नियमनकर्त्या; आपण स्वतः ऋतसत्याच्या मार्गानें जाऊन आणि सर्वांना तो मार्ग दाखवून त्यांचें नियमन करणाऱ्या यमस्वरूपी देवा.

सूर्य = हे सूर्यदेवा. स्वतः प्रसव पावून आणि गतिमान् होऊन (सूः + यः) जगतांतील सर्वजगद्भावरूप पदार्थांच्या गतीला प्रेरक होणाऱ्या तेजस्वी देवा (सरति गच्छति आकाशे वा सुवति प्रेरयति लोकान्).

प्राजापत्य=हे प्रजापतीच्या पुत्रा. प्रजापति हा विश्वांतील यच्चयावत् स्थावरजंगम पदार्थांचा निर्माणकर्ता असून शिवाय तो त्यांचा अधिपति आहे— "प्रजापते, न त्वदेतान्यन्यो विश्वा जातानि परि ता बभूव"=हे प्रजापते, तुझ्या वांचून दुसरा कोण बरें ह्या संपूर्ण भूतजातांचा निर्माणकर्ता आहे ? मूळ एकमेवाद्वितीयं अव्यक्त आत्मा 'बहु स्यां प्रजायेय' या कामनेनें जो व्यक्तत्वांत आला तो च प्रजापति झाला. आणि अशा त्या प्रजापतीला जो तेजस्वी पुत्र जन्मला तो यथार्थ सूर्यनाम पावला. म्हणून, हे पूषा, 'पूरणेन त्रायति पितरं' या पुत्र शब्दाच्या व्याख्येप्रमाणें तूं च खरोखर त्या प्रजापतीचा पुत्र शोभणारा आहेस यांत कांहीं संशय नाहीं.

रश्मीन् व्यूह = तूं आपले किरण प्रसृत कर.

तेजः समूह = तूं आपलें तेज एकत्रित कर.

व्यूह (वि+ऊह) आणि समूह (सम+ऊह) हें द्वंद्व आहे. व्यूह म्हणजे बाहेर फेंकणें (Radiation) आणि समूह म्हणजे आंत ओढणें (Contraction). किरण बाहेर फेंकावयाचे व तेज आंत ओढून घ्यावयाचें असें येथें म्हटलें आहे. त्याला दोन प्रकारच्या परस्परविरुद्ध शक्ति लागतात (१) केंद्रपरावर्ती (Centrifugal), आणि (२) केंद्राभिपाती (Centripetal). ह्या दोन्ही शक्ति सूर्याजवळ आहेत. सूर्याला

म्हणजे आत्म्याच्या व्यक्त जगद्रूपाला अनुलक्षून हें रागद्वेषाचें किंवा आकर्षणोत्सारणाचें (Attraction) विरुद्ध (Repulsion) मूल भौतिक द्वंद्व येथें निदर्शित केलें आहे.

मंत्रार्थ

हे पूषा, एकट्या ऋषिवर्या, यमा, सूर्या, प्रजापतीच्या पुत्रा, किरण बाहेर प्रसृत कर आणि तेज आंत एकत्रित कर. जें तुझें अत्यंत कल्याणकारक रूप तें तुझें मी पाहीन, जो हा पुरुष तो हा मी आहे.

हे पूषा, तूं आपले किरण सर्व बाजूंनीं प्रसृत करून हें ब्रह्मांड व्यापून टाक, आणि संपूर्ण तेज आपल्या ठायीं एकत्रित धारण करून देवपदाला जा. कारण तूं आपले किरण प्रसृत केल्यावांचून तुझी व्याप्ति कशी वाढेल? आणि तेज एका केंद्रावर संकलित केल्यावांचून तुझा गुण तरी कसा चढेल? म्हणून व्याप्ति वाढविण्याकरितां किरण पसर आणि गुण चढविण्याकरितां तेजाचें संकलन कर. तुझें जें अत्यंत कल्याणकारक रूप आहे तें या तेजांत च आहे. त्यांत तुला देवपणा येणार आहे आणि जगताचें हित साधणार आहे. असें तुझें देवाचें तेजस्वी रूप पाहण्याची मी इच्छा करतों. बरें, असा मी तरी कोणी निराळा आहे कां? जसा तूं तेजस्वी तसा मी हि तेजस्वी त्वद्रूप च आहे. तुझ्या ठायीं जो तेजोरूप पुरुष तो हा मी च आहे. तुझ्या देहांत जो पुरुष तो माझ्या महानांत म्हणजे बुद्धींत आहे. पुरुष = पुरांत म्हणजे देहांत किंवा महानांत जो शयन करतो तो पुरुष (पुर = शरीर, वा पुरु = महान्, यांपासून). अशा रीतीनें तुझ्यांत व माझ्यांत एकात्मता असल्यानें मी त्वद्रूप होऊन च तुझ्या पलीकडचें सत्याचें स्वरूप अवलोकन करण्याची इच्छा करीत आहे. या पूषाला दुसरें 'सवितृ' असें नांव आहे. त्याला अनुलक्षून विश्वामित्राची गायत्री

छंदांत जी स्तुति आहे तो च सर्वप्रसिद्ध गायत्रीमंत्र होय. सविता म्हणजे 'प्रसविता जनानां,' असा तो एकर्षी सर्वजनांचा एकटा जनक आहे. त्याचे जवळ बुद्धिमान् मानवानें आपल्या बुद्धीच्या ठिकाणीं जें 'वरेण्य भर्ग' मागावयाचें तें ह्या तेजस्वी देवाशीं आपल्या ज्ञानानें सर्वस्वी एकात्मता पावण्याकरितां होय. अशा गायत्रीमंत्राबरोबर 'भूर्भुवः स्वः' ह्या तीन व्याहृति येतात. त्यांत त्या सूर्यमंडलस्थ पुरुषाचे तीन अवयव निर्दिष्ट केले जातात. तेश्रुतीनें 'भू' हें त्याचें शिर, 'भुवः' हे बाहु व 'स्वः' हे पाद, असे इतरत्र कथन केले आहेत.

मंत्र १७ वा

वायुरनिलममृतमथेदं
भस्मान्तꣳ शरीरम् ।
ॐ क्रतो स्मर कतꣳ स्मर
क्रतो स्मर कृतꣳ स्मर ॥ १७ ॥

पदपाठ

वायुः । अनिलं । अमृतं । अथ । इदं । भस्मांतमिति भस्मंऽअंतं । शरीरं । ॐ । क्रतो इति क्रतो । स्मर । कृतं । स्मर । क्रतो इति क्रतो । स्मर । कृतं । स्मर ॥ १७ ॥

अन्वय

वायुः अनिलं अमृतं । अथ इदं शरीरं भस्मांतं । ॐ क्रतो । कृतं स्मर, स्मर । क्रतो ! कृतं स्मर स्मर ।

माध्यंदिन पाठांत हा मंत्र १५ वा असून त्यांतील उत्तर पाद किंचित् निराळा आहे तो येणेंप्रमाणेः—

ॐ क्रतो स्मर क्लिबे स्मर कृतꣳ स्मर ॥

वायुः = गमनशील; वहनशील; गमन करणारा; वाहणारा. (वा = जाणें, गमन करणें, जोरानें वाहणें; to go; to move; to blow. जसा वायु तसा च अग्नि (अग् = गमन करणें) आणि तसा च वह्नि (वह् = वाहणें).

अनिलं = वायूप्रत; प्राणवायूप्रत (अनिति = जीवति अनेन इति अनिलः । अन् = श्वसन करणें; वाहणें; गमन करणें; to breathe; to go; to move. जसा अनिल तसा च आत्मन् (अत् = गमन करणें, किंवा अन् = श्वसन करणें) आणि तसा च अनल = अग्नि.

अमृतं = अमरं प्रति; अमरत्वां प्रत

वायुः अनिलं अमृतं = शरीरांत गमन करणारा, वाहणारा जो वायु तो अनिलाप्रत म्हणजे प्राणवायूप्रत, जीवधारणात्मक प्राणोपानादि पंच वायूंप्रत जावो; आणि तसा च तो अमृताप्रत म्हणजे आत्म्याप्रत जावो. जीवधारक जो वायु तो च अनिल तो च आत्मा तो च जीवात्मा. असा जीवात्मा शरीरमृत्यूबरोबर नष्ट न होतां अमर जो ईशात्मा किंवा परमात्मा त्या प्रत जावो.

आत्मन् हा शब्द अनिल शब्दाप्रमाणें अन् = श्वसणें या धातु पासून मानला म्हणजे त्या दोहोंचें एका बाजूनें साम्य दिसतें; तर वायु हा शब्द वा = गमणें, अनिल हा शब्द अन् = गमणें, व आत्मन् हा शब्द अत् = गमणें असें ह्या तिन्ही शब्दांत एकार्थाच्या योगें दुसऱ्या बाजूनें सादृश्य दिसून येतें.

या प्रकारें शरीरांतिल सर्वसामान्य वायु प्रथम अनिल होवो म्हणजे जीवधारण करणारा जीवात्मा होवो, आणि नंतरं पुढें अमर असा सर्वात्मा किंवा जगदात्मा होऊन जावो. सारांश, शरीर मृत झाल्यावर अनिलात्मक प्राणवायु हा अमरत्वाप्रत जाणें शक्य आहे. परंतु शरीर मात्र मेल्यावर भस्मसात् होणारें आहे. म्हणून म्हटलें:—

अथ इदं शरीरं भस्मान्तम् = आतां हें शरीर कसें? तर अंतीं भस्म होणारें आहे. या वरून ईशावास्याच्या काळीं मृत शरीर दहन करण्याची चाल होती असें ठरत आहे, आणि हें वाक्य जसें यज्ञ कर्त्याच्या शरीराला लागू आहे तसें संन्याश्याच्या नाहीं हें उघड दिसत आहे.

ओं क्रतो = हे क्रतो; हे कर्मकर्त्या.

कृतं स्मर = केलेलें स्मर.

क्रतुः = कर्म = हननात्मक कर्म = यज्ञकर्म. ज्या यज्ञांत पशुहनन

आहे अशा यज्ञाला क्रतु ही संज्ञा आहे. यज्ञ हा कर्मसमुद्भव आहे. तो कर्मांतून उदय पावतो आणि कर्ममय असतो. कृ = करणें; मारणें; हनन करणें. त्यापासून क्रतु. हा यज्ञवाचक शब्द सोमादि यज्ञसंस्थांना लागतो व त्यांत सोमाबरोबर पशुहनन आवश्यक असतें. पुनः क्रतु=ज्ञान. ज्ञान हें सर्वथा कर्मावर अवलंबून आहे. कारण ज्ञानाचा विषय कर्म आहे. कर्म घडेल तेव्हां त्याचें स्वरूप जाणणारें ज्ञान प्रकट होईल. असें कर्म गतियुक्त आहे. म्हणून गतिमान जगत् हा हि तितका च ज्ञानाचा विषय आहे. अर्थात क्रतु म्हणजे जगतांतील कर्माकर्मविकर्मांचें ज्ञान. या अर्थानें हा शब्द वेदांत पुष्कळ येतो. उदाहरणार्थ,—'जठरे सोमं तन्वी सहो महो भरति शीर्षणि क्रतुम् '= हे इंद्रा, तुझ्या जठरांत सोम, तनूमध्यें महान् सह म्हणजे बळ, व डोक्यांत क्रतु म्हणजे ज्ञान आहे यावरून येथें 'क्रतो' हे संबोधन यज्ञकर्म करून त्या कर्माचें स्वरूप ओळखणाऱ्या ज्ञानी पुरुषाला अनुलक्षून आलें आहे हें उघड आहे. यज्ञार्थ कर्म हें नियतकर्म करणारा ज्ञानी पुरुष तो च जणुं साक्षात् क्रतु म्हटला म्हणजे क्रतो = हे यज्ञा, हे यज्ञकर्म करणाऱ्या यज्ञपुरुषा, असा त्याचा सरळ अर्थ होतो.

ओं =(१) होकार; (२) प्रणवकार. ॐकार हा प्रणवकार ब्रह्मभावदर्शक आहे असें वेदान्तांत संकेतानें ठरलें आहे. पण मूळ तो साधा होकार आहे. गीतेंत त्याचें हें वेदान्ती रूप स्पष्ट दर्शविलें आहे—'ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन् ।' परंतु हें ॐ वेदांत नाहीं. वैदिक कर्मांत जें ओं येतें तें शुद्ध होकारार्थानें होय. वैदिक श्रौतमार्गांत ॐ = अनिर्वाच्य ब्रह्म, अशी कोणी देवता नाहीं व तिच्याबद्दल आहुति वगैरे प्रकार नाहींत. ही कल्पना उत्तर वेदान्तांतील आहे आणि म्हणून अशा ॐकाररूप ब्रह्माची उपासना हि श्रौतकर्माहून निराळी आहे. श्रौतकर्मांत असे होकारार्थी ओंकार अनेक ठिकाणीं येतात. जसें,

(१) एका ऋत्विजानें दुसऱ्या ऋत्विजास कांहीं कर्म करण्याकरितां प्रेष दिला म्हणजे तो होकारपूर्वक त्याला अनुज्ञा देतो. उदाहरणार्थ,– अध्वर्युः—ब्रह्मन् प्रणयिष्यामि । ब्रह्मा:—ओं प्रणय । (२) कांहीं मंत्र म्हटल्यानंतर मागून ओंकारध्वनि वाढविण्यांत येतो. उदाहरणार्थ, होता नांवाचा ऋत्विज पुरोनुवाक्या किंवा सामिधेन्या म्हणतो तेव्हां मंत्राचे शेवटीं ओं हा ध्वनि बराच लांब वाढवितो. (३) सामगायनांत हा ओं स्तोभरूपानें वारंवार येतो. तेथें त्याला स्वरावांचून दुसरा कांहीं अर्थ नसतो. असा हा ओंकार मूळ केवळ होकारात्मक, स्वरात्मक वा ध्वन्यात्मक पुढें कालांतरानें आरण्यकांत व उपनिषदांत प्रणवरूप पावला व ब्रह्मभावाला पोंचला. या अर्थानें त्याचें प्रथम वर्णन अथर्ववेदाच्या गोपथब्राह्मणांत आलें आहे आणि नंतर पुढें इतर आरण्यकांतून व उपनिषदांतून त्याचा विस्तार झाला आहे. अथर्वाचा गोपथब्राह्मण हा इतर वेदांच्या ब्राह्मणांप्रमाणें श्रौतकर्माची चिकित्सा करीत बसणारा नाहीं. किंबहुना यज्ञीय श्रौतकर्मांत अथर्ववेदाचें कांहीं च काम नसल्यामुळें त्याच्या ब्राह्मणग्रंथांत ती चिकित्सा होण्याचें कारण हि नाहीं. अथर्ववेद हा मुख्यतः गृह्य किंवा स्मार्त कर्माशीं जोडून आहे. म्हणून त्यांत च प्रथम वैयक्तिक आत्मस्वरूपाचा वेदान्त उपस्थित झाला असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. या च वेदान्तांत प्रथम ओंकाराला प्रणवरूपानें ब्रह्मभावाचें स्थान प्राप्त झालें. ऐतरेय ब्राह्मणांत एतत्संबंधीं जी कथा आहे ती येणेंप्रमाणें:—प्रजापतीला प्रजा करण्याची कामना झाली. त्यानें तप केलें. त्यापासून द्यु, पृथिवी, अंतरिक्ष असे तीन लोक निर्माण झाले. त्या लोकांनीं तपें आचरलीं. त्यांत पृथ्वीपासून अग्नि, अंतरिक्षापासून वायु, आणि द्युपासून आदित्य अशा तीन ज्योतींषि जन्मास आल्या. त्या ज्योतींनीं तप केलें. त्यांपासून अनुक्रमें ऋग्, यजुस्, साम हे तीन वेद निघाले. ते वेद तप करते

झाले. त्यांपासून तीन शुक्रें जन्म पावलीं तीं भूः, भुवः आणि स्वः हीं होत. पुढें त्या शुक्रांपासून म्हणजे व्याहृतित्रयापासून तपानें तीन वर्ण उत्पन्न झाले. ते अकार, उकार, आणि मकार होत. त्या तीन वर्णांचें जें एकत्र संगतिकरण तें च ॐ. तो च प्रणव. तो च देवांना आमंत्रण करण्याचा होकार. तो च स्वर्ग लोक. तो च हा जो तप करतो.—"....तानि शुक्राण्यभ्यतपत्तेभ्योऽभिततेभ्यस्त्रयो वर्णा अजायन्ताकार उकारो मकार इति तानेकधा समभरत्तदेतदोमिति तस्मादोमोमिति प्रणौत्योमिति वै स्वर्गो लोक ओमित्यसौ योऽसौ तपति।" (ऐ० ब्रा० अध्याय २५ खंड ७). सारांश, असा हा ओंकार येथें प्रस्तुत स्थळीं प्रणवरूप मानला पाहिजे असें नाहीं. कारण हा मंत्र यजुर्वेदाच्या संहितेंतील आहे. आणि संहितेंत तरी निदान उपरिनिर्दिष्ट कारणामुळें त्याला प्रणवाचें रूप नाहीं तर केवळ होकाराचें आहे. अर्थात् शंकराचार्यांनीं आपल्या भाष्यांत "ओमिति यथोपासनं ॐप्रतीकात्मकत्वात्सत्यात्मकमग्न्याख्यं ब्रह्मभेदेनोच्यते" = 'ओं क्रतो स्मर' या मंत्रांतील ओं या पदानें केवळ उपासनामार्गांतील सत्यात्मक असें जें 'अग्नि' या नांवाचें ब्रह्म तें अभेदत्वानें सांगितलें जात आहे असें जें म्हटलें आहे तें अवास्तव आहे. त्यांत ह्या उत्तर-वेदान्तांतील कल्पना पूर्वीच्या सांहितिक मंत्रावर व्यर्थ लादल्या जात आहेत असें म्हणण्यावांचून गत्यंतर नाहीं. येथें संहितेंत 'ओं' हें, अरे, हो, येवढ्या च अर्थाचें आहे, अधिक नाहीं.

आतां माध्यंदिन संहितेंत "ओं क्रतो स्मर क्लिबे स्मर कृतँ स्मर—" असा जो पाठभेद आहे त्यांतील क्लिबे हें पद जगद्दर्शक आहे. क्लिब = सृष्ट जगत. त्यापासून क्लिबे हें चतुर्थीचें एकवचनीं रूप आहे. क्लिबे = सृष्ट जगताकरितां. हे क्रतो, कर्मकर्त्या तूं ह्या सृष्ट जगताप्रीत्यर्थ केलेल्याचें स्मरण कर. कारण तुझ्या कृताचा सर्व उपयोग ह्या जगताला आहे.

मंत्रार्थ

वायु प्राणवायुमन, अमृताप्रत (जावो); हें जें शरीर तें भस्मसात् होईपर्यंत आहे. हे कर्मकर्त्या, तूं केलेल्याचें स्मरण कर. कर्मकर्त्या, केलेल्याचें स्मरण कर, स्मरण कर.

अरे क्रत्वात्मक यज्ञपुरुषा, नियकर्म करणाऱ्या मानवा, तूं आपलें केलेलें आठव, केलेलें आठव. अरे ज्ञानी पुरुषा, केलेलें आठव, केलेलें आठव. तुला मुद्दाम हें द्विवार सांगितलें जात आहे. कारण तूं तसें निश्चयानें करावें. तूं आपल्या कृतकर्माचें स्मरण करीत राहिलास तर तुला त्याचें स्वरूप आपोआप समजून येईल. जर तें युक्त म्हणजे नियतकर्म म्हणजे यज्ञार्थ कर्म असेल तर तें तुला अमृताचा लाभ करून देईल, जर अन्यथा अयुक्त असेल तर घोरांधतमांत पाडील. म्हणून तें तूं पुनः पुनः स्मरणांत आण. कर्माचें वारंवार स्मरण झाल्यानें च त्याचें तुला ज्ञान होईल. ज्ञान झाल्यानें जर तूं उत्तम कर्में करीत नसलास तर करूं लागशील, जर करीत असलास तर तशीं च अधिकाधिक करीत राहून अमरत्वाप्रत जाशील. परंतु जर करतां अद्वैतवादी संन्याश्यांचें खोटें ज्ञान ऐकून कर्मत्यागाला प्रवृत्त होशील तर निश्चयानें अधिक घोरांधतमाची जोड करून घेशील. असा तूं नियतकर्माचारांत अभिरत असलेला कर्मयोगी मरणोत्तर भस्मसात् होणाऱ्या देहाला मागें टाकून आणि आपल्या प्राणवायूनें लिंगदेहाचा आश्रय करून अमरत्वापर्यंत ज्ञानानें सारखी प्रगति करून घेशील.

मंत्र १८ वा

अग्ने नय सुपथा राये अस्मान्वि—
श्वानि देव वयुनानि विद्वान् ।
युयोध्यस्मज्जुहुराणमेनो
भूयिष्ठां ते नमउक्तिं विधेम ॥ १८ ॥

इत्युपनिषत् ॥ इति वाजसनेयसंहितोपानिपत्संपूर्णा ॥

पदपाठ

अग्ने । नय । सुऽपथा । राये । अस्मान् । विश्वानि ।
देव । वयुनानि । विद्वान् । युयोधि । अस्मत् । जुहुराणं ।
एनः । भूयिष्ठां । ते । नमःऽउक्तिं । विधेम ॥ १८ ॥

अन्वय

अग्ने, अस्मान् राये सुपथा नय । देव, विश्वानि वयुनानि विद्वान् । अस्मत् जुहुराणं एनः युयोधि । ते भूयिष्ठां नमः उक्तिं विधेम ।

हा मंत्र मूळ ऋग्वेदांतील आहे. त्याचा ऋषि अगस्त्य, देवता अग्नि व छंद त्रिष्टुप् आहे (ऋ० १. १८९. १). या मंत्राचा विनियोग एका काम्य पाशवकर्मांत अग्निदेवतेकरितां कृष्णग्रीवा मेषेची वपा हवन करतेवेळीं म्हटल्या जाणाऱ्या याज्यापुरोनुवाक्यांत आहे आणि तदनुरोधानें तो तैत्तिरीय ब्राह्मणांत उद्धृत झाला आहे (तै० ब्रा० २.८.२.३). यावरून मागें शंकराचार्यांनीं आपल्या भाष्यांत सदर 'ईशावास्य' सूक्त कोठें यज्ञकर्मांत विनियोगार्थ उपयोजिलें गेलें नसल्याकारणानें शुद्ध ज्ञानकांडात्मक आहे असें जें विधान केलें आहे

त्याला हरताळ लागत आहे. येथें संपूर्ण सूक्त जरी विनियोगांत आलें नसलें तरी निदान त्यांतील हा एक मंत्र आला आहे हें खरें. तसा च तो बृहदारण्यकोपनिषदांत आला असल्या कारणानें उपासनामार्गांत हि त्याला योग्य स्थान मिळालें आहे. श्रौतयज्ञकर्मांत प्रत्येक इष्टीच्या शेवटीं अग्नीच्या नमनांत तो निश्चयानें येतो. त्यावांचून इष्टीची समाप्ति होत नाहीं. असा हा मंत्र येथें सदर सूक्तांत गणपाठामध्यें आहे, पदपाठांत नाहीं. म्हणून वरील पदपाद ऋग्वेदांतून घेतला आहे.

अग्ने = हे गमनशील देवा; हे अग्निदेवा. अग्नि ही मूळ व्यक्त आत्म्याच्या जगद्भावाला अनुलक्षून संज्ञा आहे. अग्नि म्हणजे गतींत आलेला, *जगद्भावांत उतरलेला मूळचा अजगत, अव्यक्त आत्मा.* स्थितिमानाचें जें गतिमत्त्व तो अग्नि. आत्मन् शब्दांत जो मूळ गतीचा ध्वनि। उमटतो तो अग्नि शब्दांत दृढता पावतो. मूळ स्थितिमान् पूर्णपणें जो अनिर्वचनीय असतो—'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह'—तो वचनांत आल्यावरोवर जो त्याला पहिला शब्द लागतो तो आत्मा; नंतर अग्नि वा सूर्य वा वायु इत्यादि. म्हणून अग्नि हा च सूर्य व तो च वायु होय. येथें सदर सूक्तांत शेवटच्या चतुर्मंत्रात्मक कांडांत प्रथम त्या आत्म्याची सूर्यरूपांत दोन मंत्रांत मिळून प्रार्थना केली, नंतर गेल्या मंत्रांत वायुरूपांत केली व आतां या मंत्रांत अग्निरूपांत करण्यांत येत आहे. प्रार्थना जी करावयाची ती आत्म्याच्या निर्गुणरूपांत शक्य नाहीं. निर्गुण असें रूप च नाहीं. तें अक्षरशः निरूप आहे. सर्व रूपें सगुण आहेत आणि तीं अनेक तेजस्वी आहेत कारण गतिमान् आहेत. असें आत्म्याचें पहिलें सगुण रूप अग्नि होय. तो च सूर्य. सूर्य म्हणजे 'बहु स्यां प्रजायेय' या कामनेनें बहु प्रजेंत प्रसव पावून गतींत आलेलें मूळचें अगतिक अप्रसूत एकमेवाद्वितीयं ब्रह्मन् किंवा अधिक सयुक्तिक म्हणजे आत्मन्.

असा सूर्य हा मित्र, वरुण, अग्नि वगैरे सर्व तेजस्वी देवतांचा जणुं चक्षु च म्हटला आहे—" चक्षुर्मित्रस्यवरुणस्याग्नेः । " असा सूर्य जेव्हां " आप्राद्यावापृथिवी अन्तरिक्षं " या न्यायानें संपूर्ण त्रिभुवनांना व्यापून टाकतो तेव्हां तो च विष्णुरूप पावतो. व्यापन करणारा तो विष्णु. म्हणून वेदांत " अग्निर्वै देवानामवमो विष्णुः परमः " असें या दोन देवांबद्दल त्यांच्या देवमंडलांतील अधरोत्तर स्थानांना अनुलक्षून वचन आहे. या प्रकारें जो अग्नि तो च सूर्य तो च विष्णु होय. भूमंडलांत त्याचें मूर्त प्रतीक म्हणजे यज्ञांतील हवि ग्रहण करणारा पावक वह्नि व अन्तरिक्षांत तळपणारा सूर्य होय. तथापि सूर्य झाला तरी तो भौतिक गोळा नव्हे तर—" असौ आदित्यः ब्रह्म " या वचनानुसार सर्व ब्रह्मांडाला व्यापणारें जें विष्णुसंज्ञक ब्रह्मतत्त्व तें च तद्द्वारा निर्दिष्ट करण्यांत आलें आहे. सूर्य, वायु, आणि अग्नि या तीन देवांत सूर्य हा शुद्ध तेजाचा स्वामी आहे तर वायु हा शुद्ध गतीचा आहे. म्हणून प्रथम दोन मंत्रांत सूर्याची स्तुति करून नंतर एका मंत्रांत वायूची केली. सूर्य हा आपल्या तेजोरूपांत जसा ब्रह्म आहे तसा च वायु हि आपल्या गतिरूपांत ब्रह्म आहे—" नमस्ते वायो, त्वमेव प्रत्यक्षं ब्रह्मासि; त्वामेव प्रत्यक्षं ब्रह्म वदिष्यामि इति "—आतां सदर मंत्रांत जो अग्नि आहे तो हि तितका च ब्रह्मरूप आहे. किंबहुना आतां तद्द्वारें गति आणि तेज या दोहोंचें यज्ञानें संगतिकरण झालें असल्या कारणानें हें एक च प्रतीक यज्ञकर्मांत ब्रह्मसिद्धि दर्शविण्याकरितां योजण्यांत आलें असलें तर त्यांत कांहीं नवल नाहीं. सारांश, सूर्य × वायु=तेज × गति=अग्नि. अग्नि म्हणजे मूळच्या स्थितिमान् अव्यक्ताचें गतिमान् व्यक्त रूप. अव्यक्त स्थितींत आत्मा (Being), व्यक्त स्थितींत जगत् (Becoming).

अस्मान्=आम्हांला; आम्हां यज्ञकर्त्यांना; आम्हां यज्ञार्थ कर्म म्हणजे नियतकर्म करणाऱ्या कर्मयोग्यांना, कर्मत्यागी संन्याश्यांना नव्हे.

कारण कर्मत्यागी संन्याश्यांना सर्व एषणांच्या अभावीं रानावनांतून गेंड्यासारखें भटकत फिरण्यांत रायाची जरूर काय आणि सुपथाची तरी जरूर काय? त्यांना कशाची च कांहीं जरूर नसल्याकारणानें अग्नीला नमस्कार करण्याचें हि कारण नाहीं. साक्षात् बौद्धांनीं तर अग्नि सोडला च होता, कारण यज्ञकर्म धिक्कारलें होतें; पण अद्वैतवेदान्त्यांना हि त्याचें फारसें महत्त्व राहिलें नव्हतें.

राये = रायाकरितां; धनप्राप्त्यर्थ. राय हा शब्द 'ऋ गतौ' या धातूपासून निघाला आहे. सर्व धन गतींत निर्माण होतें, गतींत वाढतें आणि गतींत टिकून राहतें. म्हणून जगत् हें सर्व धनाला आश्रयभूत आहे. किंबहुना जगत् हें च आत्म्याचें एकमेव धन आहे आणि तें त्यानें स्वकामनेनें तपश्चर्या करून निर्माण केलें असून यज्ञानें वाढीस लावलें आहे. अर्थात् मानवानें धनाची कामना धरून कर्माला लागावें हें त्यास उचित आहे. परंतु असें धन त्यानें वाईट मार्गानें मिळवितां कामा नये, तर चांगल्या मार्गानें मिळवावें. हा च नीतीचा मार्ग पुढील पदांत दर्शविला आहे.

सुपथा = चांगल्या मार्गानें (*'शोभनेन मार्गेण'*–शंकराचार्य); *उत्तम कर्मानुष्ठानाच्या मार्गानें ('शोभनेन कर्मानुष्ठानमार्गेण'—सायणाचार्य); चांगल्या नैतिक कर्माचरणाच्या मार्गानें; युक्त कर्माचरणाच्या मार्गानें; नियतकर्माचरणाच्या मार्गानें.*

येथें शंकराचार्य आणि सायणाचार्य यांच्या अर्थांत जो भेद आहे तो वेदान्त आणि मीमांसा यांच्या पृथक् दृष्टीनें होय. सायणाचार्यांनीं जेथें हा मंत्र विनियोगांत आला आहे तेथें त्यावरील भाष्यांत त्या कर्मानुष्ठानाला धरून जो त्याचा अर्थ केला तो योग्य च आहे. शंकराचार्यांना असें कांहीं स्वर्गादि कामनेनें घडणारें कर्मानुष्ठान सांगावयाचें नाहीं तर उलट निर्विण्णचित्त झालेल्या संन्याश्याला जन्ममरणा-

पासून मुक्त करण्याच्या इच्छेनें कर्मापासून कसें सोडवावें हें पहावयाचें आहे. म्हणून त्यांनीं जो अर्थ केला आहे तो येणेंप्रमाणें:—"....सुपथा शोभनेन मार्गेण । सुपथेति विशेषणं दक्षिणमार्ग निवृत्त्यर्थम् । निर्विण्णोऽहं दक्षिणेन मार्गेण गतागतलक्षणेनातो याचे त्वां पुनः पुनर्गमनागमनवर्जितेन शोभनेन पथा नय ।" = सुपथा म्हणजे शोभन कर्मानें. सुपथा यांतील सु हें विशेषण दक्षिण मार्गाच्या निवृत्तीकरितां आहे. ह्या दक्षिण मार्गानें एकसारख्या येरझारा करण्यांत मी अगदीं कंटाळून गेलों आहे. म्हणून हे अग्निदेवा, मी तुझी याचना करतों कीं मला ह्या जन्ममृत्यूच्या ये जा मार्गानें वर्जित जो कोणता दुसरा चांगला मार्ग असेल त्या मार्गानें घेऊन चल.—येथें सकृद्दर्शनीं असा प्रश्न येतो कीं, जर येजा स्वरूपाच्या जन्ममृत्यूला वाहिलेल्या दक्षिण मार्गापासून कंटाळून सुटका करून घ्यावयाची तर पुढें धन मिळविण्याची इच्छा कशाला? पण ती येथें 'राये' या पदानें स्पष्ट दर्शविली आहे. याचें उत्तर ह्या आचार्यांना देतां येत नाहीं. ते राये = धनाय = कर्मफलभोगाय असा त्याचा अर्थ देऊन मोकळे होतात. परंतु कर्म करणाऱ्याच्या मागें कर्मफलभोग हा लागलेला च आहे. किंबहुना ज्या अर्थी त्याकरितां च तो कर्म करण्यास प्रवृत्त होतो त्या अर्थी त्याला त्याबद्दल कांहीं विषाद वाटण्याचें काम नाहीं. सायणाचार्यांनीं आपल्या विशिष्ट कर्मानुष्ठानाला धरून जो अर्थ केला आहे तो तेवढ्या पुरता बरोबर आहे. परंतु सर्वसामान्यत्वानें 'सुपथा' याचा अर्थ नैतिक कर्माचारानें, ज्या कर्मापासून गुन्हा घडणार नाहीं किंवा पाप लागणार नाहीं अशा कर्माच्या मार्गानें, असा करणें श्रेयस्कर आहे.

नय = (गमय, प्रापय); ने; घेऊन जा.

अग्ने, अस्मान् राये सुपथा नय = हे अग्नि देवा, आम्हांला धनाकरितां चांगल्या मार्गानें ने. आम्हांला धन तर मिळालें च पाहिजे;

पण तें वाईट मार्गानें मिळतां कामा नये, चांगल्या मार्गानें मिळालें पाहिजे. वाईट मार्गानें धन मिळविण्यांत तो गुन्हा घडेल, तें पाप होईल, आणि त्याचें प्रायश्चित्त भोगावें लागेल. तर तो मार्ग सोडून सन्मार्गानें तें आम्हांस मिळालें पाहिजे. म्हणजे त्यापासून आमचे हातून गुन्हा घडणार नाहीं, आम्हांला त्याचें पाप लागणार नाहीं, आणि त्याबद्दल आम्हांला प्रायश्चित्त भोगण्याचें हि कारण पडणार नाहीं. अशी पापबुद्धि कर्माचे मार्गांत एकसारखी उचंबळत असते ती दडपून टाकून ज्या मार्गांत पाप घडणार नाहीं असा धनप्राप्तीचा चांगला मार्ग आम्हांस दाखव अशी येथें त्या अग्निदेवाजवळ प्रार्थना आहे आणि तिला अनुसरून पुढील शेवटचे दोन पाद आले आहेत. अग्नि हा 'रत्नधातम' असल्याकारणानें जगतांतील संपूर्ण धनाचा स्वामी आहे, आणि गतीचा अधिष्ठाता असल्याकारणानें त्या गतींतील ऋतसत्यांचे मार्ग जाणणारा आहे. असें हें त्याचें ज्ञान पुढील पादांत नमुद केलें आहे.

देव = हे तेजाच्या अधिष्ठात्या (दिव् = तेजणें, प्रकाशणें, चकाकणें इ० पासून देव = तेजस्वी, प्रकाशमान, चकाकणारा इ०). गतीच्या प्रकर्षांत तेजाची सिद्धि होते असा भौतिक शास्त्राचा सिद्धान्त आहे. तदन्वयें येथें आरंभीं गतीचा दर्शक अग्नि घेतला आणि नंतर तेजाचा दर्शक देव संबोधिला हें योग्य च आहे.

विश्वानि सर्वाणि. सकल, संपूर्ण. हें वयुनाचें विशेषण आहे.

वयुनानि = वयुनें (वय् गतौ = गमन करणें, सरणें, हालणें इ०; to go, to move). 'कर्माणि प्रज्ञानानि वा ।' = कर्में किंवा प्रज्ञानें. वयुन शब्दाचा मूळ अर्थ गति, कर्म किंवा कर्मगति असा आहे. शंकराचार्यांनीं विकल्पानें प्रज्ञान असा दुसरा अर्थ दिला आहे. परंतु प्रज्ञान झालें तरी तें कर्माचें किंवा गतीचें च असावयाचें. गतिमान् जें जगत्

त्यांतील प्रत्येक वस्तुजातांत व पदार्थमात्रांत घडणारी जी हालचाल तींतील कर्माचें ज्ञान होणें हें च प्रज्ञान. तथापि येथें वयुन शब्दाचा एक च सर्वसामान्य कर्म असा अर्थ घेणें योग्य आहे. कारण पुढें ज्ञान-वाचक विद्वान् असें निराळें पद आलें आहे.

विद्वान् =(विद् = जाणणें या धातूपासून) जाणणारा. ज्ञानवान्.

विश्वानि वयुनानि विद्वान् = तूं विश्व वयुनें जाणणारा आहेस. तूं सर्व कर्मे जाणणारा आहेस. तूं जगतांतील सर्व गतींचा ज्ञाता आहेस. तुला जगतांतील संपूर्ण हालचालींचें ज्ञान आहे. 'यत्किं च जगत्यां जगत्' तें सर्व तुला ज्ञात आहे. तुला अखिल जगतांतील सर्व वस्तु-मात्राच्या कर्मगतींचें वा गतींतील कर्माचें ज्ञान आहे. अग्नीच्या या ज्ञानवत्वाच्या गुणामुळें त्याला वेदांत 'जातवेदस्' असें म्हटलें आहे, आणि निरुक्तांत जातवेदस् शब्दाला जातधन असा पर्याय दिला आहे. यावरून अग्नीच्या जवळ जसें ज्ञान आहे तसें धन हि आहे. किंबहुना तो वर निर्दिष्ट केल्याप्रमाणें रत्नधातम आहे. म्हणून त्याला धनाचा सन्मार्ग विचारण्यांत मोठें औचित्य आहे. आणि ज्ञान झालें तरी तें महान् धन च आहे.

अग्ने नय सुपथा राये अस्मान्विश्वानि देव वयुनानि विद्वान्= हे गतिमान् आणि ज्ञानवान् तेजस्वी अग्निदेवा, तुला जगतांतील सर्व कर्मांचें ज्ञान आहे; तूं आम्हांला चांगल्या मार्गानें ऐश्वर्याप्रत ने. राय =राज़ = धन, ऐश्वर्य. यापासून roy, roi, reich असे इंग्रजी, फ्रेंच जर्मन शब्द निघाले आहेत.

अस्मत् = आम्हांपासून.

जुहुराणं = कुटिलं, वंचनात्मकं (शंकराचार्य); प्रतिबंधकं (सायणाचार्य). वांकड्या मार्गानें जाणारें किंवा जाण्यास लावणारें; खोट्या मार्गानें नेणारें; फसविणारें; सत्कार्यांत प्रतिबंधक होणारें.

एनः = पाप.

युयोधि = युद्ध करून मारून टाक; नष्ट कर. वियोजय, विनाशय (शंकराचार्य); पृथक्कुरु (सायणाचार्य)

युयोध्यस्मज्जुहुराणमेनः = आमच्या पासून आमच्या कर्मांत अडथळा आणणारें, किंवा आम्हांला फसविणारें पाप युद्ध करून बाजूला सार किंवा मारून टाक.

ते = तुला, तुला अग्निदेवाला.

भूयिष्ठां = बहुतराम्; अतिबहुलाम्. पुष्कळ.

नम उक्तिं=नमस्कारवचनं; नमस्कारयुक्तां वाचं. नमोरूप वचनें.

विधेम = कुर्याम्. आम्हीं करतों.

भूयिष्ठां ते नमउक्तिं विधेम = आम्हीं तुला पुष्कळ नमस्कार करतों. शंकराचार्यांनीं या शेवटच्या पादाचा अर्थ सर्वस्वी आपल्या वेदान्ती बाण्याला धरून जगताला व त्यांतील कर्माला कंटाळलेल्या निर्विण्णचित्त संन्याश्याच्या मुमूर्षावस्थेला अनुलक्षुन केला आहे तो पहाण्यासारखा आहे.—" . वयमिदानीं ते न शक्नुम परिचर्यां कर्तुं भूयिष्ठां बहुतराम्। ते तुभ्यं नमउक्तिं नमस्कारवचनं विधेम नमस्कारेण परिचरेमेत्यर्थः।" = आम्हीं आतां यापुढें तुझी यज्ञयागादिकांनीं वगैरे बहुतर परिचर्या करण्यास समर्थ नाहीं. म्हणून तुला नुसतें नमोवचनांनीं च आळवितों झालें. "अन्यत्कर्तुमशक्ताः सन्त इति।" = दुसरें कांहीं करण्यास आम्हांला आतां शक्ति च उरली नाहीं. हें वाक्य बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यांत अधिक आहे. व याचें कारण त्यावरील टीकाकार आनंदगिरी यांनीं दिलें आहे—"अशक्तिश्च मुमूर्षावशादिति द्रष्टव्यम्।" = आणि ही अशक्तता तरी कां आली? तर आम्हीं मरणाच्या इच्छेनें त्याची वाट पहात बसलों आहोंत म्हणून!—परंतु येथें सदर सूक्तांत जेथें 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः' असा कर्मयोगी मान-

वाला स्पष्ट आदेश आहे तेथें हे या प्रकारचे मुमूर्षु सन्याश्यांचे अर्थ घ्यावयाचें कांहीं कारण नाहीं. येथें अग्निदेवाला संबोधून आम्हीं तुला पुष्कळ नमस्कार करतों असें सर्वसामान्य विधान आहे इतकें च.

मंत्रार्थ

हे अग्नि, आम्हांला ऐश्वर्याप्रत सन्मार्गानें ने. हे देवा, सर्व कर्म जाणणारा (तूं आहेस). आमच्या पासून कुटिल पापाला झोडून दूर कर. तुला पुष्कळ नमोवचनें करतों.

स्वतः गमनशील सर्व कर्में करून त्या कर्मांच्या योगें देवत्वाप्रत म्हणजे तेजाप्रत जाणारा अग्नि कसा आहे? तर जगतांतील सर्व कर्मांचें ज्याला ज्ञान आहे असा विद्वान् व तेजोमूर्ति देव आहे. हा च जातवेद होय. त्याला हें तेज नियतकर्मानुसार प्राप्त झालें आहे. म्हणजे सन्मार्गानें कर्म करून त्याला तें मिळालें आहे. या तेजानें तो स्वतः ऐश्वर्यवान् आहे. अर्थात् स्वतः नियतकर्म करून ऐश्वर्याप्रत गेलेल्या व सर्व कर्मांचें ज्ञान असलेल्या हे अग्निदेवा, तूं आम्हांस चांगल्या मार्गानें ऐश्वर्याप्रत ने. तूं च हें कर्म करण्यास समर्थ आहेस, तुझ्या वांचून दुसरा कोणी नाहीं. तूं आमचें वांकड्या वाटेनें जाणारें पाप, असन्मार्गानें असत्कर्म करून घडणारें पाप पार फक्षा पाडून नाहींसें कर. तुला च आम्हीं शरण आहों, व फार फार नमस्कार करून तुझ्यावरची भक्ति व्यक्त करीत आहों.

सूक्ताच्या शेवटीं ही अग्नीची प्रार्थना आहे. सन्मार्गावर उत्तम कर्माचारास लावून तेजस्वी करण्याकरितां व ऐश्वर्य म्हणजे ईशत्व प्राप्त करून देण्याकरितां ही प्रार्थना आहे. यांत पापाचा नाश आणि धनाची सिद्धि यांची आकांक्षा आहे. त्यांत च असत्कर्माचा त्याग आणि सत्कर्माचा भोग आहे. पहिल्या मंत्रांत ‘तेन त्यक्तेन भुंजीथाः’ ही जी प्रतिज्ञारूपानें अनुज्ञा आहे तिचा च येथें निगमनरूपानें अनु-

वाद आहे. टाकावयाचें काय तर पाप–असत्कर्माचें फल; व भोगावयाचें काय तर ऐश्वर्य–सत्कर्माचें फल. हें फल म्हणजे च ईशत्व होय. असें ईशत्व ईशाचा प्रतिनिधि जो अग्निदेव त्याचेजवळ मागितलें आहे व त्या करितां त्याला बहुसंख्य नमस्कार केले आहेत. या प्रकारें या मंत्रांत सदर अध्यायाची म्हणजे शुक्लसंहितेची परिसमाप्ति आहे.

आतां या संहितेंत श्रौत यज्ञकर्म सांगितलें आहे. कारण हा यजुर्वेद आहे. त्याचा विषय च यज्ञ आहे. या यज्ञकर्मानें मनुष्याची यज्ञप्रकृति बनते. तींत त्याला जी तेजस्विता येते त्यायोगें तो देवत्व पावतो आणि ईशार्य साधतो. अशा तेजाच्या सिद्धीला यज्ञगुण लागतो. तो नित्यनैमित्तिक यज्ञकर्मांत सिद्ध होतो. म्हणून व्यक्तीच्या हातून अशीं यज्ञकर्में सतत घडावीं हा यजुर्वेदाचा आशय आहे. यज्ञाचें मुख अग्नि म्हटला आहे. तो गतिमान आणि तेजस्वी ईशाची प्रतिमा होण्यास सुपात्र आहे. त्या अग्नीजवळ ही ऐश्वर्याची म्हणजे ईशत्वप्राप्तीची याचना आहे. पण त्याकरितां त्या अग्नीची परिचर्या आहे. ती यज्ञरूप आहे. 'यज्ञो वै नम इति हि ब्राह्मणं भवति' अशी आश्वलायनानें यज्ञाची प्राचीन ब्रह्मवाद्यांनीं केलेली व्याख्या दिली आहे. तो च आद्य नमनरूप यज्ञ येथें दर्शविला आहे. पण त्यापुढें यज्ञाच्या उत्तरोत्तर एकेक महत्त्वाच्या व्याख्या आहेत. त्या दान, संगतिकरण आणि देवपूजन ह्या होत. त्यांच्या अनुरोधानें वैदिक श्रौतयज्ञाची मांडणी आहे. व त्याचा मुख्य ग्रंथ यजुर्वेद आहे. अर्थात त्यांतील हा शेवटचा अध्याय पूर्णपणें कर्माची विचक्षणा करणारा आहे. त्यांत कर्मस्वरूप ईशाची अग्नीच्या गतिरूप आणि तेजोरूप मूर्तीच्या द्वारें साधनयज्ञकर्मानें साध्ययज्ञकर्मांत यथार्थ सांगता दर्शविली आहे. आणि त्यांत द्वंद्वाच्या पलीकडचें निर्द्वंद्व कसें प्राप्त होतें त्याचा मार्ग दाखविला आहे.

हा अंतिम मंत्र मूळ ऋग्वेदांतील आहे. तो पुढें कारणपरत्वें

तैत्तिरीय ब्राह्मणांत आला आहे व आतां येथें शुक्लसंहितेच्या शेवटच्या अध्यायांत शेवटीं मनुष्याला सत्कर्माचा सन्मार्ग दाखविण्याकरितां येत आहे. यांत अग्निदेवाचें गुणवर्णन असून त्याच्या जवळ आम्हां मानवांना सन्मार्गानें ऐश्वर्याप्रत ने व असन्मार्गांतील दुष्ट दुरित दूर कर या दोन गोष्टींबद्दल याचना केली आहे व शेवटीं त्याला भूयिष्ठ नमस्कारांनीं आळविलें आहे. अग्नि म्हणजे अव्यक्त ब्रह्माचें व्यक्त जगद्रूप म्हटलें म्हणजे ती च निर्गुणाची सगुण मूर्ति बनते. अशा अग्नीला विश्वांतील सर्व वयुनें ज्ञात आहेत म्हणजे त्याला वस्तुमात्राच्या कर्मगतींचें ज्ञान आहे. म्हणून तो जातवेदस् आहे. अर्थात् तो मनुष्यावर कृपादृष्टि करून त्याचें पाप नाहींसें करणारा आणि त्याला ऐश्वर्यावर चढविणारा एक च एक महासमर्थ देव आहे. या गुणविशेषानें हा दुरितक्षयकारक आणि सत्कर्मफलदायक देव इतर धर्मांत हि शिरलेला दृष्टीस पडावा यांत कांहीं नवल नाहीं. उदाहरणार्थ, मुसलमानी धर्माचा मुख्य पवित्र ग्रंथ 'अल् कुराण' घ्या. या कुराणाच्या पहिल्या अध्यायांतील संपूर्ण विषय या मंत्रांतील विषयाचा जशाचा तसा अनुवाद आहे हें त्या दोहोंचें समांतर तुलनेनें परीक्षण केलें असतां तेव्हां च लक्षांत येणार आहे. हें परीक्षण पूर्वी च आर्यसमाजांतील पंडितांनीं केलें आहे. कुराण हा ग्रंथ महंमद पैगंबरानें शालीवाहन शकाच्या चौथ्या शतकांत अरबस्थानांत तयार केला. तो त्याला जसा देवानें दिला तसा त्यानें मनुष्यांत प्रसृत केला अशी या धर्माची समजूत आहे. निदान त्या कुराणाचा पहिला सूरा म्हणजे अध्याय हा तरी प्राचीन अगस्त्य ऋषीच्या मंत्राबरहुकूम झालेला आहे यांत कांहीं संशय नाहीं. हें ज्ञान पैगंबराला परंपरेनें आलें असेल किंवा कोणा ज्ञानी आर्यपंडितापासून प्राप्त झालें असेल. कारण कोणी सालमन् नामक झरथुष्ट्री धर्माचा पंडित त्याचा गुरु असल्याचें प्रसिद्ध आहे. इतकें च

नाहीं तर ब्राऊननें आपल्या इराणच्या वाङ्मयेतिहासांत अरबी महंमद आणि अली यांच्या समवेत इराणी सालमन् यास घेऊन इस्लामी धर्माची ती 'ट्रिनिटि' (त्रिमूर्ति) मानावी असें म्हटलें आहे (Literary History of Persia Vol. I. P. 203). अशा ह्या कुराणाच्या प्रथमाध्यायाला 'सूरतुल्–फातेहा' असें नांव आहे. फातेहा किंवा फातेहाह् या शब्दाचा अर्थ वर्टननें 'Mother of the Book'= ग्रंथमाता, असा दिला आहे. हा फातेहा पैगंबराला खास मक्केमध्यें प्रकट झाला असें म्हटलें आहे. या अध्यायाचें मुसलमानांच्या नमाजींत फार महत्त्व आहे. हा सूरा म्हणतांना आकाशाकडे तळहात वर करावयाचे आणि ते तोंडावरून खालीं ओंठीत आणावयाचे. जणुं त्या देवाचे कृपाप्रसाद हातावर झेलून घेऊन सर्व शरीरांत प्रसृत करावयाचे. या सूरांत सात आयात म्हणजे महावाक्यें आहेत व त्या सात सजा म्हणजे ऋचा आहेत. परंतु त्या छंदोबद्ध नाहींत तर सयमक गद्यांत आहेत. म्हणून त्या वेदांतील यजुर्यांप्रमाणें दिसणार आहेत. या सात ऋचांत परमेश्वराचें स्तुतिपूर्वक गुणवर्णन असून त्याचे जवळ सन्मार्गावर रायाची प्राप्ति आणि असन्मार्गांतील दुरितांचें दूरीकरण या च मुख्य याचना आहेत व त्याबरोबर त्याचे विषयीं आपली नमनपूर्वक अनन्य भक्ति दर्शविली आहे. आतां ज्या प्रमाणें वैदिक पठनांत आरंभीं ॐकाररूप प्रणव असतो त्या प्रमाणें कुराणपठनांत आरंभीं पुढील मंत्र असतोः—

"बिस्मिल्लाह इर्रह्मानिर्रहीम् ।"

In the name of Allah the compassionating, the compassionate.

= अल्लाह जो परमेश्वर त्याच्या नांवानें; जो दयाघन आहे, जो कृपासागर आहे.—हिंदुधर्मांत ज्याप्रमाणें 'श्रीमन्महागणाधिपतये नमः'

या प्रकारें श्रीगणेशाला नमस्कार करून कार्यारंभ असतो त्या प्रमाणें मुसलमानी धर्मांत या मंत्रानें कार्यारंभ असतो. पर्शियन धर्मांत,— 'यनामि इ येझदान् चख्शायिष्मार इ दादार' = देवाच्या नांवानें (येझदान = वैदिक यजत्र = यजनीय देव); जो उदार आहे, जो दाता आहे.—असा मंत्र आहे. त्या मंत्राच्या सदृश फक्त देवाची गुणविशेषणें बदलून हा कुराणाचा मंत्र आहे. पर्शियन् धर्मांत जो देव उदार आणि दाता होता तो मुसलमानी धर्मांत दयाशील आणि कृपाशील झाला. येथें रहमान आणि रहीम असे दोन शब्द एका च अर्थाचे एका च धातूपासून निघालेले आहेत. त्यांतून एक सामान्यार्थानें व दुसरा विशेषार्थानें घ्यावा असें सुचविण्यांत येतें. तथापि ऐतिहासिक दृष्ट्या पैगंबराला प्रथम जरुसलेम येथील यहुद्यांचा 'रहमान' देव पसंत होता. पण पुढें मक्केंत धर्म स्थापण्याचें ठरल्यानंतर तेथील पुरातन 'अल्ला' देव पुढें आला व त्याच्या नांवानें वरील पर्शियन वाक्याच्या धर्तीवर जें हें वाक्य रचण्यांत आलें त्यांत रहमान् हा शब्द अल्लाच्या विशेषणरूपानें योजला गेला. असा हा मंत्र संपूर्ण कुराणाच्या आरंभीं सुरवातीला आहे इतकें च नाहीं तर तो प्रत्येक अध्यायाच्या आरंभीं येतो असें त्याचें महत्त्व आहे. अशा या प्रणवरूप किंवा व्याहृतिसदृश महावाक्यानंतर प्रथमाध्यायांतील ज्या मूळ सात अरबी ऋचा एकापुढें एक आहेत त्या इंग्रजी आणि मराठी भाषांतरासहित येणेंप्रमाणें होत. इंग्रजी भाषांतर सर् रिचर्ड् फ्रॅन्सिस् बर्टन् यानें केलेलें घेतलें आहेः—

१. " अल्हम्दु लिल्लाहि रब्बिऽल्‌ आलमीन् "

Praise be to अल्लाह् who all the worlds made.

ईश्वरासाठीं सर्व स्तुति आहे; जगताचा निर्माणकर्ता. येथें 'आलमीन्' हा शब्द ईशावास्याच्या पहिल्या मंत्रांतील 'जगत्यां जगत्'

या अर्थाचा वाचक आहे. आलम = जगत्. 'रब' या शब्दाचा अर्थ निर्माण करून रक्षण करणारा असा आहे. ईशानें हें सर्व जग निर्माण करून त्यांतील पदार्थमात्रांच्या शाश्वत रक्षणाची व्यवस्था केली असा अर्थ येथें 'रब्बिल् आलमीन्' यांत ध्वनित आहे.

पुनः येथें ह्या आणि गेल्या वाक्यांत परमेश्वरवाचक 'अल्लाह' हा शब्द आला आहे. किंबहुना मुसलमानी धर्मांत हा एक च देव आहे. बाकी रहमान, रहीम वगैरे सर्व त्याचीं गुणविशेषणें होत. पैगंबराच्या पूर्वी अरबी धर्मांत अनेक देव होते. पैगंबरानें आपल्या सुधारणेंत त्यांतील एक अल्ला कायम केला व बाकी सर्वांना काट दिला. ही एकदेववादाची कल्पना तरी पैगंबराला यहुदी व ख्रिस्ती धर्मावरून सुचली. यहुदी धर्मांत इल किंवा एल असे देववाचक शब्द आहेत. तथापि अल्ला शब्दाची व्यक्तिवाचकता जास्त आहे. यहुदी धर्मांत जसा 'याव्ह' (Jehova) तसा च मुसलमानी धर्मांत 'अल्ला' होय. याव्ह हा शब्द साक्षात् वैदिक आहे आणि त्याचा अर्थ गतिमान्, तेजस्वी असा आहे. अल्ला शब्द वैदिक नाहीं पण त्याचा मूळ धात्वर्थ गतिमान्, तेजस्वी असा च आहे. असा अल्ला हा एक च देव आहे, इतर दुसरे कोणी देव नाहींत असें मुसलमानी धर्मतत्त्व आहे— "ला इलाह इल् अल्लाह" = न सन्ति देवाः देवो अल्लासः। हें तत्त्व तरी वेदांतील 'एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः'- या सारखें जसेंच्या तसें आहे. म्हणून येथें सदर ईशावास्यांतील मंत्रांत गति आणि त्या गतींत च उत्पन्न होणारें तेज यांचे वाचक जे 'अग्नि' आणि 'देव' हे शब्द आहेत ते ह्या मुसलमानी मंत्रांत एका 'अल्ला' शब्दांत समाविष्ट झाले आहेत असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. असा अग्नि कसा आहे? तर (१) मनुष्याला सन्मार्ग दाखविणारा, (२) त्याला राय म्हणजे ऐश्वर्य मिळवून देणारा, (३) जगांतील सर्व कर्मे

जाणणारा, (४) मनुष्याच्या मार्गातील कंटक काढून टाकणारा, आणि (५) त्याचें दुरित दूर करणारा, असा आहे. जसा अग्नि तसा च अल्ला सदर अध्यायांत या च विशिष्ट गुणांनीं युक्त दाखविला असून शिवाय तो मनुष्यावर कृपादृष्टि करणारा आहे असें जें म्हटलें आहे तें या च गुणांच्या अनुरोधानें होय हें किंचित् वारकाईनें पाहिलें असतां तेव्हां च लक्षांत येणार आहे.

२. "अर्रह्मानिर्रहीम्"

The Compassionating, the Compassionate.

दयालु व कृपालु, (अग्ने, देव).

रहमान् आणि रहीम् हे दोन्ही शब्द एका च धातूपासून निघतात. तथापि दोहोंच्या अर्थांत थोडा फरक आहे. रहमान् शब्दांत त्याचें सर्वसामान्य दयालुत्व दर्शविलें जातें तर रहीम् शब्दांत विशेष प्रकारची व्यक्तिगत कृपा निर्दिष्ट होते. येथें हीं दोन्ही विशेषणें सदर ईशावास्य मंत्रांतील 'अग्ने' आणि 'देव' या दोन संबोधनार्थी शब्दांच्या अनुरोधानें उपस्थित होत असलेलीं दृष्टोत्पत्तीस येतात. अग्नींतील प्रकृष्ट गति आणि देवांतील प्रखर तेज भक्ताला सहन होण्यास त्या देवाच्या जवळ दयालुत्व आणि कृपालुत्व असल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. कारण तो जर दयालु आणि कृपालु नसेल तर त्याच्या पुढें कोणा मानवाला उभें राहतां येईल? म्हणून तो यथार्थ रहमान् आणि रहीम् आहे. तथापि तो दयालु आणि कृपालु असला तरी न्यायनिष्ठुर आहे. कारण तसा नसेल तर जगताची धारणा च व्हावयाची नाहीं. म्हणून त्याचे जवळ जसा अनुग्रह आहे तसा च निग्रह आहे. अनुग्रहाच्या मागें उत्कट दयालुत्व आणि कृपालुत्व असतें तर निग्रहाच्या मागें जाज्वल्य न्यायशीलता असते. अशी त्याची न्यायशीलता पुढील तिसऱ्या वाक्यांत ग्रथित झाली आहे.

३. " मालि कि यउ मिद्दीन् "

King of the Day of faith.

(सर्वांचीं कर्में जाणणारा म्हणून) न्यायाच्या दिवसाचा प्रभु, (' विश्वानि वयुनानि विद्वान् ').

मुसलमानी आणि ख्रिस्ती धर्मांत देव हा शेवटीं न्यायासनावर बसून सर्वांचा न्यायनिवाडा करील अशी कल्पना आहे. याला च युरोपी भाषांत Doom's Day = मानवी दैवाचा दिवस, म्हणतात. हा मानवी दैवाचा दिवस म्हणजे देवाचा न्याय करण्याचा दिवस होय. सृष्टिप्रलयानंतर हा दिवस उगवतो व या दिवशीं देव एका मानवाचा च काय पण संपूर्ण जगताचा न्यायनिवाडा करतो. अर्थात् हा न्यायासनावर बसणारा न्यायी प्रभु सर्वज्ञ असला पाहिजे हें उघड आहे. ही सर्वज्ञता जगतांतील वस्तुमात्राच्या कृताकृताबद्दल होय. हें विश्वांतील संपूर्ण कृताकृताचें ज्ञान या गतिमान् आणि तेजस्वी अग्निदेवाला आहे हें ' विश्वानि वयुनानि विद्वान् ' या पादांत नमुद आहे. या च त्याच्या स्वयंभु सर्वज्ञतेवरून त्याला ' जातवेदस् ' ही संज्ञा आहे. आणि जसा तो जातवेदस् आहे तसा च ' विश्वानर ' म्हणजे विश्वाचा प्राणधारण करणारा विश्वप्रभु आहे. अशा जातवेदाची आणि वैश्वानर अग्नीची मानवानें भक्ति करावी आणि त्याची आपल्या कार्यांत मदत मागावी हें मानवाला उचित आहे. तें च पुढील वाक्यांत दिग्दर्शित झालें आहे.

४. " इय्याका नाबुदु व इय्याका नस्तईन् । "

Thee only do we adore and of Thee only do we crave aid.

आम्हीं तुझी च भक्ति करतों व तुझी च मदत मागतों, ('भूयिष्ठां ते नमउक्तिं विधेम ').

आम्हीं तुझ्यापुढें ज्या इतक्या बहुसंख्य नमउक्ति करीत आहोंत

त्यांत तुझ्यावरची अनन्यभक्ति प्रदर्शित करीत आहोंत आणि तुझ्या एकट्यापासून मदतीची याचना करीत आहोंत. कारण तुझ्यावांचून दुसरा कोण आमच्या सर्व कामना सफल करण्यास समर्थ आहे? तूं सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् आणि सर्व ऐश्वर्यवान असा एकटा एक 'यजत्र' म्हणजे यजनीय व पूजनीय देव आहेस कीं ज्या तुझी भक्ति केल्यानें आणि तुझ्यापासून कृपा प्राप्त झाल्यानें आम्हीं कृतार्थ होऊन जाऊं. तर आतां आम्हां भक्तां करितां तूं काय करावें तें पुढील वाक्यांत आहे.

५. " इहिदि नस्सिरातल् मुस्तकीम् । "

Guide us to the path which is straight.

आम्हांला सरळ मार्गानें घेऊन जा, ('अस्मान् सुपथा नय').

सुपथ म्हणजे सन्मार्ग किंवा सरळ मार्ग म्हणजे ऋतसत्याचा मार्ग होय. या मार्गानें स्वतः सूर्य जातो व या मार्गानें अग्नि चालतो. व सूर्य आणि अग्नि हे दुसरे कोणी नसून अव्यक्त ब्रह्माचीं व्यक्त रूपें किंवा निर्गुण आत्म्याचीं सगुण प्रतीकें होत. आम्हीं सुपथावर असल्यानें आमच्या हातून पाप होणार नाहीं व आम्हीं सहज रायाच्या म्हणजे ऐश्वर्याच्या पदाला प्राप्त होऊं. हें पद कोणाला मिळतें तें पुढील वाक्यांत निर्देशिलें आहे.

६. " सिरातल्लजीना अनम्ता अलयहिम् "

The path of those for whom Thy love is great.

तुझी कृपा ज्यांच्यावर झाली आहे त्यांच्या मार्गानें, ('अस्मान् राये नय').

तुझी कृपा ज्यांच्यावर होते ते पुण्यवान् असतात. ते च रायाच्या मार्गानें जातात. त्या मार्गाप्रत आम्हांस ने. तदितर मार्ग नको. म्हणून पुढील वाक्यांत त्याचा निषेध आहे.

७. " गैरिल्मग्जूबि अलयहिम् वलज्जालीन् । "

Not those on whom is hate, nor they that deviate.

तुझा कोप ज्यांच्यावर झाला आहे त्यांच्या मार्गानें नको ('अस्मत् एनः युयोधि'), आणि आडमार्गी लोकांच्या हि नको, ('जुहुराणं युयोधि').

असन्मार्गांत शिरलेल्या ज्या लोकांवर तुझा कोप झाला आहे त्या पापी कुटिल लोकांचा मार्ग आम्हांस नको. तूं त्यांचा उच्छेद करून टाक.

८. " आमीन् । "

Amen ! O Lord of the world's trine.

ॐ शांतिः । हे त्रिभुवनांच्या प्रभो !

असो; तर येथपर्यंत हा शेवटचा नमनात्मक मंत्र संपला व येथें च सूक्ताची हि परिसमाप्ति झाली. तथापि शंकराचार्यांनीं या पुढें सदर सूक्तावरील आपल्या भाष्यांत मागील ९ ते १४ मंत्रांतील विद्याविद्यांचा व संभूत्यसंभूतींचा विषय पुनः एकवार घेऊन त्यावर आणखी कांहीं परिशिष्टादाखल निर्वचन केलें आहे त्याचा हि येथें थोडा परामर्ष घेणें भाग आहे. ते म्हणतातः—

" अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते । विनाशेन मृत्युं तीर्त्वा संभूत्याऽमृतमश्नुते । इति श्रुत्वा केचित्संशयं कुर्वन्ति । अतस्तन्निराकरणार्थं संक्षेपतो विचारणां करिष्यामः । तत्र तावत्किं निमित्तः संशय इत्युच्यते । विद्याशब्देन मुख्या परमात्मविद्यैव कस्मान्न गृह्यतेऽमृतत्वं च । " = अविद्येनें मृत्यु तरून विद्येनें अमृत मिळतें, विनाशानें मृत्यु तरून संभूतीनें अमृत मिळतें इत्यादि ऐकून कोणी संशय घेतात. म्हणून त्या संशयाच्या निरसनार्थ संक्षेपानें विचार करूं. प्रथम असा संशय काय कारणानें येतो तर सांगतों. ' विद्या ' शब्दानें मुख्य परमात्मविद्या कां घेऊं नये, आणि ' अमृत ' शब्दानें मुख्य अमृतत्व ?

शंकराचार्यांनीं विद्या शब्दाचा अर्थ देवतोपासना व अविद्या शब्दाचा अर्थ अग्निहोत्रादि कर्म असा केला आहे. तसा च ते अमृत शब्दाचा अर्थ देवतात्मभाव असा करतात. त्यावर ही शंका आहे. परंतु ती हि वेदान्ती स्वरूपाची च आहे. कारण शंका घेणाराला अविद्या आणि मृत्यु या शब्दांचे शांकरी अर्थ मान्य आहेत. फक्त त्याला जी काय शंका वाटते ती विद्या आणि अमृत या शब्दांच्या अर्थांबद्दल होय. त्याला विद्या म्हणजे परमात्मविद्या व अमृत म्हणजे परमामृत पाहिजे असतें. परंतु शंकराचार्य त्याला विद्या म्हणजे देवताज्ञान असें गौण स्वरूपाचें ज्ञान देतात व अमृत म्हणजे प्रकृतिविलय असें हलकें अमृत पाजतात. आणि या आपल्या विशिष्ट अर्थाचें समर्थन करण्याचा ते प्रयत्न करतात. अर्थात् हे दोन्ही पूर्वोत्तरपक्षांतील संशयनिरसनात्मक वाद सारखे च पोरकट आहेत, निष्फळ आहेत, अवास्तव आहेत, चुकीचे आहेत. शंका घेणारे आणि निरसन करणारे या दोघांना हि द्वंद्वतत्त्व न कळल्याचें हें लक्षण आहे म्हणून हा त्यांचा व्यर्थ काथ्याकूट आहे. पोटांतील मळमळ ओकून टाकण्याकरितां हा पुनः खटाटोप आहे. पण त्याचा कांहीं उपयोग झालेला नाहीं. उदाहरणार्थ, वरील संशयाचें पुढील निरसन व त्यांतून निघालेल्या दुसऱ्या अनेक शंका-प्रतिशंका पहा.—

" ननूक्तायाः परमात्मविद्यायाः कर्मणश्च विरोधात्समुच्चयानुपपत्तिः । " = नाहीं (तुम्हीं म्हणता तसे अर्थ करतां येत नाहींत). कारण, उक्त परमात्मविद्या आणि कर्म यांतील विरोधामुळें त्यांच्या समुच्चयाची उपपत्ति होऊं शकत नाहीं.

शंकराचार्य हे परमात्मज्ञान आणि अग्निहोत्रादि कर्म यांतील विरोध पर्वताप्रमाणें अकंप्य मानतात. अर्थात् त्यांच्या मताप्रमाणें या दोहोंचा समुच्चय होणें शक्य नाहीं. जसें अग्नि आणि पाणी यांचा

समुच्चय नाहीं तसें च हें. पण येथें तर मंत्रांत विद्या आणि अविद्या यांचा समुच्चय मानला आहे. मग हें कसें? तर येथील विद्याविद्यांचे अर्थ कांहीं निराळे च असले पाहिजेत. ते अर्थ म्हणजे अनुक्रमें देवता-विषयक ज्ञान आणि अग्निहोत्रादि कर्म हे होत. यांचा समुच्चय होतो व त्यावरून मंत्राची व्यवस्था नीट लागते.

यावर परमात्मज्ञानवादी जो पुनः संशय घेतो तो असाः—

"सत्यम्। विरोधस्तु नावगम्यते विरोधाविरोधयोः शास्त्र-प्रमाणकत्वात्। यथाऽविद्यानुष्ठानं विद्योपासनं च शास्त्रप्रमाणकं तथा तद्विरोधाविरोधावपि। यथाच न हिंस्यात्सर्वा भूतानीति शास्त्रादवगतं पुनः शास्त्रेणैव बाध्यतेऽध्वरे पशुं हिंस्यादिति। एवं विद्याविद्ययोरपि स्यात्।"= खरें. परंतु विरोध आणि अविरोध या दोहोंना हि प्रमाण शास्त्र असल्यामुळें येथें विरोध मुळीं समजून च येत नाहीं. जसें अविद्येचें अनुष्ठान आणि विद्येची उपासना ही शास्त्रप्रमाणक आहेत तसे च त्यांचे विरोधाविरोध हि शास्त्रप्रमाणक आहेत उदाहरणार्थ, कोणा हि भूतमात्राची हिंसा करूं नये असें शास्त्रांत दिसतें तर पुनः यज्ञांत पशूची हिंसा करावी याप्रकारें शास्त्रानें च तें बाधित होतें. असें च विद्याविद्येबद्दल होय.

शंकिताचें म्हणणें असें कीं हे विरोध आणि अविरोध केवळ शास्त्रानें उपस्थित केले आहेत. अर्थात् ते सांकेतिक आहेत. शास्त्र एकदां एक सांगतें आणि दुसऱ्या वेळीं दुसरें सांगून त्याचें खंडन करतें. म्हणून अशा शास्त्रीय विरोधाकडे फार कांटेकोर नजरेनें न पाहतां विद्या आणि अविद्या यांचा समुच्चय करावा आणि तो शास्त्रानुसार आहे असें जाणावें.

यावर आचार्यांचें उत्तरः—

"विद्याकर्मणोश्च समुच्चयो न—'दूरमेते विपरीते विषूची अविद्या

या च विद्या ' इतिश्रुतेः । " = विद्या आणि कर्म यांचा समुच्चय नाहीं. कारण ' अविद्या आणि जी विद्या ह्या दोन्ही (एकमेकींपासून) दूर, विपरीत आणि भिन्नगतिक आहेत ' अशी श्रुति आहे.

शंकराचार्यांना परमात्मज्ञानाशीं केव्हां हि कर्माचा विटाळ होऊं द्यावयाचा नाहीं, ही गोष्ट मनांत बाळगून ते देतात त्या अर्थाकडे पाहिलें पाहिजे. येथें वास्तविकरीत्या संशयवादी आणि सिद्धान्तवादी दोघे हि सारखे च अविद्येंत बुडलेले आहेत. ते एकमेकांचें खंडनमंडन कसें करूं शकतील ? दोघांना हि द्वंद्वाचा नियम कळलेला नाहीं. आतां हा नियम वेदान्त्याला कळत नसला तरी शास्त्रकाराला कळतो. कारण त्याला तो कळल्याखेरीज विधिनिषेधरूप शास्त्राची सिद्धि च करतां यावयाची नाहीं. उदाहरणार्थ, वरील शंकिताच्या शंकेंतील हिंसाहिंसेचें शास्त्र घ्या. हिंसा निरपेक्ष नाहीं किंवा अहिंसा हि निरपेक्ष नाहीं. दोन्ही हि स्थळ, काळ, व्यक्ति, वस्तु आणि प्रसंग यांना धरून योग्यायोग्य ठरणार आणि धर्मांत वा कायद्यांत येऊन बसणार हें उघड आहे. म्हणून यद्यपि ' न हिंस्यात्सर्वभूतानि ' असें शास्त्रानें सामान्यतः एका ठिकाणीं म्हटलें तरी त्याला अनेक अपवाद उत्पन्न व्हावयाचे च. मागें सांगितलें च आहे ' सर्व हत्या खून नसतात ' (All Killing is no murder). रणांगणांतील हिंसा जशी अहिंसा, तशी च अध्वरांतील हिंसा ही अहिंसा च होय. एक न्याय्य आहे तशी दुसरी धर्म्य आहे. त्या च प्रमाणें विद्या आणि अविद्या. द्वंद्वांतील नियम येथून तेथून एक च. म्हणून द्वंद्वांतील विद्या काय आणि अविद्या काय, कोणती च कोटी निरपेक्ष सत् आणि निरपेक्ष असत् नाहीं. क्वचित् विद्या सत् तर क्वचित् अविद्या सत. उलट क्वचित् अविद्या असत् तर विद्या हि असत् होय.

आतां शंकराचार्यांना विद्या आणि कर्म यांतील आत्यंतिक

विरोध दर्शविण्याकरितां जेव्हां शद्बप्रामाण्यावांचून दुसरें कोणतें हि योग्य प्रमाण दिसेना तेव्हां त्यांनीं कठोपनिषदांतील एक श्रुति पुढें केली आहे पण तेथें ही श्रुति श्रेयस् आणि प्रेयस् यांतील भेद दाखविण्याकरितां आली आहे, शांकरी अर्थानें ज्ञान आणि कर्म यांतील विरोध सांगण्याकरितां आली नाहीं. कठोपनिषदांत आरंभीं च नचिकेताचें आख्यान आहे. त्यांत नचिकेता आणि यम यांच्या संवादांत नचिकेतानें यमाजवळ जे तीन वर मागितले त्यांत शेवटचा परमात्मज्ञानाचा होता. ह्या त्यानें श्रेयाचा म्हणजे कल्याणप्राप्तीचा मार्ग विचारला, प्रेयाचा म्हणजे प्रियप्राप्तीचा विचारला नाहीं याबद्दल यमाला संतोष वाटून त्यानें श्रेय आणि प्रेय यांतील विरोध दर्शविण्याकरितां विद्या आणि अविद्या हें द्वंद्व घेतलें, विद्या आणि कर्म हें घेतलें नाहीं. श्रेय विरुद्ध अश्रेय, किंवा प्रेय विरुद्ध अप्रेय हीं सहज समजणारीं भावाभाव द्वंद्वें होत. येथें श्रेय विरुद्ध प्रेय असें भावद्वंद्व घेतलें आहे. परंतु क्वचित् जें श्रेय तें प्रेय आणि उलट जें प्रेय तें श्रेय होणें शक्य असल्यामुळें येथें त्यांतील द्वंद्वत्व स्पष्ट करण्याकरितां त्यांना विद्या विरुद्ध अविद्या या कोटींत बसविलें आहे. अर्थात् त्यायोगें जी श्रेय ती विद्या व अश्रेय ती अविद्या, आणि तशी च जी प्रेय ती अविद्या आणि अप्रेय ती विद्या असें त्यांचें स्वरूप विशद केलें आहे; व त्या दोन कोटींतील द्वांद्विक विरोध 'दूरमेते विपरीते विषूची अविद्या या च विद्येति ज्ञाता' (कठवल्ली २-४) या प्रकारें दर्शविला आहे. पण हा विरोध सर्वसामान्य आहे. म्हणजे तो एका विद्याविद्येच्या च द्वंद्वांत नाहीं तर सर्व द्वंद्वांत असा च एक स्वरूपाचा आहे. अर्थात् येथील हा द्वांद्विक विरोध घेऊन त्यावरून विद्या आणि कर्म यांतील भेद प्रस्थापित करणें अवास्तव आहे. येथें कठोपनिषदांत शांकरी अर्थानें विद्या म्हणजे आत्मज्ञान आणि अविद्या म्हणजे अग्निहोत्रादि कर्मानुष्ठान सांगावयाचें

नाहीं. येथें फक्त विद्या विरुद्ध अविद्या घेऊन त्यावरून श्रेय विरुद्ध प्रेय दर्शवावयाचें आहे इतकें च. कारण अंतिमस्थानीं श्रेय आणि प्रेय असा भेद नाहीं. जें सत्–चित्–आनंद तें च अभेदानें अस्ति–भाति–प्रिय आहे.

शंकराचार्यांना जेथें द्वंद्वाचा बोध झाला नाहीं तेथें निर्द्वंद्वाचा कोठून होणार? परंतु कठोपनिषदाला निर्द्वंद्वाचें उत्तम ज्ञान आहे याचा दाखला येथें च ज्या द्वितीय कठवल्लींत हा विद्याविद्यांचा मंत्र आहे तेथें लागली च पुढें नऊ मंत्र टाकून दहाव्या मंत्रांत मिळण्यासारखा आहे. निर्द्वंद्व हें विद्येंत नाहीं आणि अविद्येंत नाहीं. तें विद्याविद्यांच्या पलीकडे द्वंद्वातिरिक्त (Transcendental) आहे. अर्थात् अशाला कांहीं च नांव देतां येणार नाहीं. तें नाम देण्याच्या व निर्देश करण्याच्या पलीकडे आहे. त्याचें वर्णन सदर मंत्रांत जें आलें आहे तें येणें प्रमाणें:— ।

" अन्यत्र धर्मादन्यत्राधर्मादन्यत्रास्मात्कृताकृतात् ।
अन्यत्रभूताच भव्याच यत्तत्पश्यसि तद्वद ॥"(कठ० २.१४)

= धर्मापासून पलीकडे अधर्मापासून पलीकडे, ह्या कृताकृताच्या पलीकडे, व भूताच्या आणि भव्याच्या पलीकडे असें जें पहातोस तें सांग.— सारांश, येथें शंकिताच्या शंकांचें निरसन करण्यांत शंकराचार्यांनीं जो श्रुतीचा आधार घेतला आहे तो गैरलागू आहे. परंतु ही गोष्ट त्या च वेदान्ताच्या भूमिकेवर उभें राहून शंका घेण्यान्यास समजणें कठीण आहे. कारण वास्तविकरीत्या हे संशय आणि निरसन दोन्ही एका च डोक्यांतून निघालेलीं अपत्यें आहेत. आतां यापुढें आणखी जे कांहीं एकांवून एक संशय काढून त्यावर उत्तरें देण्यांत आलीं आहेत तीं येणेंप्रमाणें:—

(१) विद्यां चाविद्यां च इतिवचनादविरोध इति चेत् । न ।

हेतुस्वरूपफलविरोधात् । " = 'विद्यां चाविद्यां च' या ११ व्या मंत्रांत त्यांचा अविरोध दर्शविला आहे असें म्हटलें तर? तसें नाहीं. कारण त्या दोहोंतील हेतु, स्वरूप आणि फल यांत विरोध आहे.—आक्षेपकाला विद्या आणि अविद्या यांचा समुच्चय घडवून आणावयाचा आहे व तो आचार्यांना नको आहे. म्हणून ते म्हणतात विद्या आणि अविद्या यांचा हेतु, स्वरूप आणि फल यांत विरोध आहे. कसा? तर विद्येचा हेतु मोक्ष, स्वरूप कर्मत्याग, आणि फल आत्मैक्यता; व अविद्येचा म्हणजे कर्माचा हेतु स्वर्गप्राप्ति, स्वरूप वैधिक कर्मानुष्ठान, आणि फल जन्ममृत्यु. पण येथें साक्षात् मंत्रामध्यें केवळ विद्या विरुद्ध अविद्या येवढें च भावाभावदर्शक द्वंद्व आहे. त्यांत अविद्या म्हणजे कर्म असें कोठें सांगितलें नाहीं. आणि दोहोंचीं फलें भिन्न आहेत असें 'अन्यदेवाहुर्विद्ययाऽन्यदाहुरविद्यया' या मंत्रांत सांगून पुढील मंत्रांत 'अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते' या प्रकारें एकाचें फल मृत्यूचें तरण व दुसऱ्याचें अमृतप्राप्ति अशीं निर्दिष्ट केलीं आहेत. हीं दोन्ही फलें जरी वरवर विरुद्ध दिसलीं तरी एकाला एक जोडून एक अखंड सांखळी तयार करणारीं आहेत.

(२) "विद्याविद्याविरोधाविरोधयोर्विकल्पासंभवात्समुच्चयविधानादविरोध एवेति चेत् । न । सहसंभवानुपपत्तेः । " = विद्या आणि अविद्या, व विरोध आणि अविरोध यांत विकल्पाचा असंभव व समुच्चयाचें विधान आहे म्हणून *अविरोध मानला तर?* नाहीं. तसें हि नाहीं. कारण येथें सहसंभवाची उपपत्ति होऊं च शकत नाहीं.—*विद्या आणि अविद्या व विरोध आणि अविरोध यांत कधीं विकल्प नसतो* म्हणजे एक असलें तर दुसरें नाहीं असा प्रकार नसतो, तर कचित् दोन्ही एकत्र असतात कचित् नसतात. हें एक कारण. आणि दुसरें त्या दोहोंचा समुच्चय मंत्र ११ मध्यें स्पष्ट सांगितला आहे. या दोन्ही

कारणांवरून त्यांत अविरोध मानणें योग्य आहे तर यावर आचार्यांचें उत्तर कीं, येथें सहसंभवाची उत्पत्ति शक्य नाहीं. येथें ब्रह्म सत्य आणि जगन्मिथ्या या न्यायानें विद्या एक च एक खरी आणि अविद्या एक च खोटी आहे. म्हणून त्या दोन परस्पर विरुद्ध खऱ्याखोट्यांचा समुच्चय नाहीं. परंतु येथें या अद्वैताचार्यांचा वेदान्त घेऊन त्यावरून मंत्राचें निरूपण करण्याचें कारण नाहीं. मंत्र स्पष्ट आहे. त्यांत द्वंद्वाचें तत्त्व आहे तें पाहिलें म्हणजे झालें.

(३) "क्रमेणैकाश्रये स्यातां विद्याविद्ये इति चेत्। न। विद्योत्पत्तावविद्याया ह्यस्तत्वात्तदाश्रयेऽविद्यानुपपत्तेः।" = 'विद्या आणि अविद्या ह्या क्रमानें एकाचा आश्रय घेऊं शकतात असें म्हटलें तर ? तें हि नाहीं. कारण विद्येच्या उत्पत्तीनंतर जो अविद्येचा अस्त होतो तेथें पुनः त्या च आश्रयावर ती अविद्या उपपन्न होऊं शकत नाहीं. जसें एकदां अग्नि उष्ण आणि प्रकाशमान आहे असें ज्ञान झालें म्हणजे पुनः त्या च ठिकाणीं तो शीत व अप्रकाश आहे अशी भ्रांति नाहीं तसें च एकदां अविद्या नष्ट झाली म्हणजे पुनः तेथें त्या च आश्रयावर तिची उत्पत्ति नाहीं, संशय नाहीं वा अज्ञान नाहीं. म्हणून ' यस्मिन्सर्वाणि भूतानि ' या ७ व्या मंत्रांत ज्या ज्ञानी पुरुषाचा ज्ञानानें एकदां शोकमोह गळला तेथें तो पुनः अज्ञानतः उमटणें शक्य नाहीं.— " न ह्यग्निरुष्णः प्रकाशश्चेति विज्ञानोत्पत्तौ यस्मिन्नाश्रये तदुत्पन्नं तस्मिन्नेवाश्रये शीतोऽग्निरप्रकाशोवेत्यविद्याया उत्पत्तिर्नापि संशयोऽज्ञानं वा। ' यस्मिन्सर्वाणि भूतान्यात्मैवाभूद्विजानतः। तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः ' इति शोकमोहाद्यसंभवश्रुते : "—जितकी संशयाची योग्यता तितकी च त्याच्या निरसनाची योग्यता.

(४) आतां कोणी जर असा संशय प्रकट केला कीं अज्ञान गेलें तरी कर्म सुटत नाहीं, तें करावें च लागतें; यावर आपलें काय

म्हणणें आहे? तर त्याला हे आचार्य उत्तर देतात कीं, —" अविद्यासंभवात्तदुपादानस्य कर्मणोऽप्यनुपपत्तिमवोचाम।" = अविद्येचा असंभव झाला असतां त्या अविद्येच्या उपादानकारणानें च सिद्ध होणारें जें कर्म त्याची सुद्धां अनुपपत्ति च असते असें आम्हीं सांगितलें आहे.— म्हणजे या आचार्यांचें असें म्हणणें आहे कीं ज्ञानी झाला कीं तो चोदनायुक्त कर्माच्या पलीकडे गेला. त्याला अमुक कर आणि अमुक करूं नको असें विधिनिषेधपर यमनियमात्मक कर्म लागू नाहीं. तो मुक्त सर्व कायद्यांच्या व धर्माचरणांच्या मर्यादेबाहेर आहे. परंतु हें म्हणणें बरोबर नाहीं. ज्ञानी दोन प्रकारचे आहेत,—(१) जगतांतील संसारांतून उठलेला, व (२) जगतांतील संसारांत राहणारा. जो जगतांतील संसारांतून उठला तो 'स वै मुक्तोऽथवा पशुः' या न्यायानें कायद्याच्या व धर्माच्या कक्षेच्या बाहेर जाईल खरें पण तेथें जगताच्या कामांत ढवळाढवळ करण्याची किंवा जगताला ताप देण्याची भावना हि उरणार नाहीं. त्यानें किंचित् जगताचा आश्रय केला कीं त्याला तेवढ्यापुरतें जगताच्या नियमानें चालावें लागणार हें उघड आहे. परंतु जो ज्ञानी जगतांतील संसारांत राहणारा आहे तो केव्हां हि चोदनेच्या कक्षेंतून सुटणारा नाहीं. चोदना पाहिजे तर त्याला नाना सवलती देईल. पण त्याला आपण होऊन कर्मत्याग करतां येणार नाहीं. हा कर्मयोगाचा जगद्रक्षणार्थ एक च एक सिद्धान्त आहे व त्यांत च ईशावास्याची सिद्धि आहे.

आतां शेवटीं 'विद्ययाऽमृतमश्नुते' या संबंधीं ते पुढील प्रमाणें थोडक्यांत खुलासा करून या प्रश्नाचा उपसंहार करतातः—

" अमृतमश्नुते इत्यापेक्षिकममृतं विद्याशब्देन परमात्मविद्याग्रहणे हिरण्मयेनेत्यादिना द्वारमार्गाद्याचनमनुपपन्नं स्यात्तस्मादुपासनया समुच्चयो न परमात्मविज्ञानेनेति यथाऽस्माभिर्व्याख्यात एव मंत्राणामर्थ

इत्युपरम्यते ॥ " = विद्येनें अमृत मिळतें असें जें म्हटलें आहे त्यांतील अमृत म्हणजे आपेक्षिक अमृत होय. विद्या शब्दाचा परमात्मविद्याग्रहण असा अर्थ केल्यास पुढील ' हिरण्मयेन पात्रेण ' या मंत्रांतील द्वार व ' अग्ने नय सुपथा राये ' या मंत्रांतील मार्ग यांची जी याचना आहे ती अनुपपन्न होते म्हणजे निरर्थक ठरते. तस्मात् समुच्चय जो आहे तो उपासनेनें आहे, परमात्मविज्ञानानें नाहीं असें जें आम्हीं व्याख्यान केलें आहे तें च मंत्रार्थांना धरून आहे येवढें सांगून उपरम पावतों.

येथें ' अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते ' या मंत्रांत विद्या म्हणजे परमात्मविद्या नाहीं आणि अमृत म्हणजे परमपदाचें अमृत नाहीं तर ' आपेक्षिक ' म्हणजे जगताच्या अपेक्षेनें निवणारें अमृत आहे असा जो शंकराचार्यांनीं अर्थनिर्णय केला आहे तो अगदीं बरोबर आहे. त्याबद्दल कसला च वाद नाहीं. कारण परमात्मविद्या काय किंवा परमपदामृत काय हीं दोन्ही एकमेवाद्वितीयं निर्द्वंद्व निरपेक्ष वस्तूला अनुलक्षून असल्याकारणानें तीं द्वंद्वांतील सापेक्ष स्वरूपाच्या अर्थात् केव्हां च बसावयाचीं नाहींत म्हणून अद्वैतवादी शंकराचार्यांना विद्या म्हणजे काय नाहीं आणि तसें च अमृत म्हणजे काय नाही हें सहज सांगतां आलें, पण तीं काय आहेत हें सांगतांना मात्र द्वंद्वानिर्द्वंद्वाच्या ज्ञानाभावीं त्यांचा सर्व घोटाळा उडाला आणि तो उडणें साहजिक आहे. त्यांत त्यांना विद्या म्हणजे उपासना आणि अविद्या म्हणजे कर्म असे जे त्या शब्दांचे अर्थ करावे लागले ते चुकीचे आहेत. येथें सदर सूक्तांत जीं द्वंद्वें योजिलीं आहेत त्यांचे सरळ अर्थ घेतले म्हणजे ते जगताच्या आणि मानवाच्या सर्वसामान्य स्वरूपांशीं सहजगत्या उत्तम मिळून जातात. अशीं हीं येथें तीन द्वंद्वें आहेत,–(१) विद्या आणि अविद्या (२) संभूति आणि असंभूति, आणि (३) मृत्यु आणि अमृत्यु. संभूति आणि असंभूति या द्वंद्वाबद्दल कारणपरत्वें संभव आणि असंभव

व संभूति आणि विनाश हे पर्याय घेतले आहेत. या तीन द्वंद्वांत मृत्यु आणि अमृत्यु या द्वंद्वाचा पहिल्या दोन द्वंद्वांशीं संबंध जोडून दाखविला आहे. त्यांपैकीं एक द्वंद्व शुद्ध मानवाला अनुलक्षून व दुसरें सर्वसाधारण भौतिक पदार्थमात्रांना अनुलक्षून आहे. या भौतिक द्वंद्वांत एकंदर तीन पर्याय आहेत त्यांचे परस्परसंबंध येणेंप्रमाणें दिसणार आहेतः—

(१)	संभूति	विरुद्ध	असंभूति
	=		=
	होणें (Becoming)		न होणें (Non-Becoming)
(२)	संभव	विरुद्ध	असंभव
	=		=
	अस्तित्वांत येणें (Coming into Existence)		अस्तित्वांत न येणें (Not Coming into Existence)
(३)	संभूति	विरुद्ध	विनाश
	=		=
	जन्मास येणें (*Birth*)		मृत्यु पावणें (*Death*)

'आत्मा–जगत्–ब्रह्म' या त्रिपुटींत जगत् हें केंद्रस्थानीं व्यक्तमध्य असून त्याच्या एका बाजूला आत्मा आणि दुसऱ्या बाजूला ब्रह्म आहे आणि तीं दोन्ही अव्यक्त आहेत. यावरून आत्मा हें परमेश्वराचें पूर्वरूप म्हटलें तर ब्रह्म हें उत्तररूप ठरतें आत्म्यांत तो जगद्भावांत येतो आणि ब्रह्मांत पूर्णतेला जातो. म्हणून आत्म्यांत त्याच्या 'असण्या'चा आरंभ आहे आणि ब्रह्मांत 'होण्या'ची परिसमाप्ति आहे. असणें आणि होणें, सत् आणि भवत्, किंवा Being आणि Becoming हें जगताचें मूलद्वंद्व होय. हें द्वंद्व ज्ञात झाल्याबरोबर त्याच्या अगोदरचीं असत्

आणि सत्, अजगत् आणि जगत, अव्यक्त आणि व्यक्त हीं द्वंद्वें प्रत्यास येतात. कारण तीं सर्व जगताच्या अपेक्षेनें च सिद्ध होतात. अशी ही जगतांतील द्वंद्वसृष्टि निर्माण होण्यापूर्वीं मूळ जें एकमेव तत्त्व होतें तें निर्द्वंद्व होतें. अर्थात् तें 'नासदासीन्नोसदासीत्' या न्यायानें असत् नव्हतें आणि सत् हि नव्हतें. त्याचा हा असा निर्णय करण्याकरितां च केवळ जें पहिलें द्वंद्व अस्तित्वांत आलें तें सत् विरुद्ध असत् हें होय. परंतु तें सर्वथैव जगताच्या अपेक्षेनें सिद्ध होत असल्यामुळें आरंभीं जगत् हें सत् व तें असत् म्हणावें लागलें. म्हणून तैत्तिरीयोपनिषदांत 'असद्वा इदमग्र आसीत् ततो वै सदजायत' असें वचन आहे. परंतु सताची उत्पत्ति सतापासून होते, असतापासून होत नाहीं हें पाहिल्यावरोवर तें यथार्थ सद्रूप मानण्यांत आलें. म्हणून पुनः तेथें च म्हटलें 'असन्नेव स भवति असद्ब्रह्मेति वेद चेत्। अस्ति ब्रह्मेति चेद्वेद सन्तमेनं ततो विदुः ॥' = जो कोणी या ब्रह्माला असत् म्हणेल तो असाधु ठरतो, जो कोणी त्याला सत् म्हणेल तो संतपदाला जातो. या प्रकारें आतां तें मूळ निर्द्वंद्व तत्त्व सत् आणि त्यापासून निर्माण झालेलें जगत् हि सत् झालें. अशा या दोन सतांतील निरनिराळे संबंध पाहून जीं निरनिराळीं द्वंद्वें दिसूं लागलीं तीं 'सत् आणि त्यत्' व 'सत् आणि भवत्' हीं होत. सत् आणि भवत् हें द्वंद्व जगताच्या साक्षात् उत्पत्तीला धरून निघालें तर सत् आणि त्यत् हें त्या आत्म्याच्या जगताला व्यापून जगताच्या वाहेर दशांगुळें उरण्याच्या अन्तर्बाह्य व्यापनकर्माला धरून सिद्ध झालें. म्हणून म्हटलें—'तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत्। तदनुप्रविश्य सच्चत्यच्चाभवत्' = जगताचें सृजन करून तो त्यांत प्रवेश करता झाला व प्रवेश करून सत् आणि त्यत् हें द्वंद्वरूप पावला.

मूळ परमेश्वर स्तब्ध होता. त्याच्या स्तब्धत्वाला धरून असत् (Non-Becoming) व अस्तित्वाला धरून सत् (Being) म्हटलें.

तो च आत्मा—स्तब्धभावांत अनात्मा आणि सद्भावांत आत्मा. तो एकटा एक च होता. असा हा स्तब्ध आत्मा किंवा परमेश्वर जेव्हां उठून चालूं लागला तेव्हां तें च त्याचें गमन जगद्भाव पावलें. अर्थात् परमेश्वराची गमनक्रिया तें च जगत् होय. ह्या गतिक्रमांत किंवा कर्मगतींत तो तपला, तेजस्वी झाला म्हणजे देवभाव पावला, व वृद्धिमंत होत चालला तें च ब्रह्म बनूं लागलें. यावरून परमेश्वराच्या गमनक्रियेंत ब्रह्मसिद्धि आहे, त्याच्या स्वस्थ बसण्यांत नाहीं हें उघड आहे. हें त्याचें गमन, प्रगमन, प्रप्रगमन उत्क्रांतीला धरून पाहिलें म्हणजे तें यथार्थ यज्ञरूप दिसणार आहे. अशा त्याच्या जगद्भावांतील यज्ञरूप क्रियेंत ब्रह्माची सिद्धि आहे. असा परमेश्वराचा आपल्या आत्मरूपाला आणि ब्रह्मरूपाला धरून यज्ञाच्या द्वारें जगताशीं संबंध आहे, किंवा जगताच्या द्वारें यज्ञाशीं संबंध आहे. जगत् हें परमेश्वरापासून निराळी वस्तु नाहीं. परमेश्वराची गमनक्रिया हें च जगत्. म्हणून तें मिथ्या कसें होईल ? तें मिथ्या म्हटलें कीं परमेश्वराचें गमन च मिथ्या मानावें लागेल. अशा गमनांत तेज आहे, तेजांत व्यक्तता आहे, व्यक्ततेंत नानात्व आहे, आणि नानात्वांत वेद म्हणजे ज्ञान आहे. म्हणून परमेश्वराचें गमन स्तब्ध झालें व तो स्वस्थ बसला कीं तेज गेलें, व्यक्तता मावळली, नानात्व नष्ट झालें आणि वेद विलय पावले म्हणून समजावें. तो जोंपर्यंत चालत आहे तोंपर्यंत बसलेला नाहीं व जोंपर्यंत बसलेला आहे तोंपर्यंत चालत नाहीं. तो बसतो हें जर खरें तर चालतो हें हि खरें, व चालतो हें जर खोटें तर बसतो हें हि खोटें. तो बसतो व चालतो दोन्ही. बसतो तेव्हां अव्यक्त, चालतो तेव्हां व्यक्त. बसतो तेव्हां अजगत्, चालतो तेव्हां जगत्. बसतो तेव्हां असत्, चालतो तेव्हां सत्. बसतो तेव्हां अभवत्, चालतो तेव्हां भवत्.

असणारा (Being) तो ईश आणि होणारें (Becoming)

तें जगत् असें द्वंद्व घेतलें आणि त्यांतील होण्याचें स्वरूप पाहिलें म्हणजे त्यांत पुनः असणें आणि होणें असें निराळें अन्तर्गत द्वंद्व दिसून येतें. कारण त्या होण्याच्या गर्तांत उत्पत्ति आणि लय किंवा जन्म आणि मृत्यु हीं द्वंद्वें असतात. अशा उत्पत्तिलयात्मक द्वंद्वाची जी नित्य स्थिति ती असणें व त्यांतील जो सतत बदल तें होणें होय. या रीतीनें असण्यांत होणें आणि होण्यांत असणें आहे. सर्व होण्याच्या परिसमाप्तींत अंतिम स्थानीं नित्य आणि शाश्वत असणें आहे, नसणें नाहीं. सारांश, असण्यांत जो सतत बदल तें होणें व होण्यांत जें नित्य सातत्य तें असणें होय. ईश हें निर्द्वंद्व एक च एक निरपेक्ष 'सत्', तर जगत् हें द्वंद्वमय नानात्वांत सापेक्ष 'भवत्'. असें हें एकानेकांचें द्वंद्व आहे. त्यांत भवद्रूप जगतांत संभूति आणि असंभूति, संभव आणि असंभव, उत्पत्ति आणि लय, जन्म आणि मृत्यु, संभूति आणि विनाश, विनाश आणि अविनाश, मृत्यु आणि अमृत्यु, इत्यादि अनेक द्वंद्वें आहेत. असें हें नानाविध नानाद्वंद्वधारी जगत् हा एक गतीचा अखंड, नित्य, शाश्वत, अप्रतिहत, महान् ओघ आहे. जसा नदीचा प्रवाह असावा तसा हा प्रवाह आहे व त्यांतील कणन्कण निरनिराळा आहे, तथापि द्वंद्वानें बांधलेला आहे; व सर्वकणसमुच्चयाला धरून प्रवाहाचें जें एकमेव अस्तित्व तें सत्स्वरूप आहे.

या प्रकारें हें द्वंद्वनिर्द्वंद्वाचें स्वरूप लक्षांत घेतां 'विनाशेन मृत्युं तीर्त्वा संभूत्याऽमृतमश्नुते' या मंत्राचा उलगडा चांगला होतो. मूळ आत्मा सद्रूप आहे. हें त्याचें सत्स्वरूप नित्य आहे तसें च निरपेक्ष आहे, कारण निर्द्वंद्व आहे. त्याला प्रतिरोधी असत्स्वरूप अनित्य कोटी नाहीं. अशी एखादी कोटी कल्पिली कीं त्याचें निरपेक्षत्व ढळेल व तो द्वंद्वांत येऊन बसेल. म्हणून 'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या' असा सिद्धान्त कधीं मांडतां येणार नाहीं. आणि मांडला तर सत्य ठरणार नाहीं.

कारण एका दृष्टीनें हें सत्य मानलें तर दुसऱ्या दृष्टीनें 'जगत्सत्यं ब्रह्म मिथ्या' मानावें लागेल. वास्तविक रीत्या ब्रह्म सत्य नाहीं आणि मिथ्या नाहीं. तें दोहोंच्या पलीकडे आहे. जगत् हें त्याच्या पोटांत आहे. त्या जगतांत होण्याची शक्ति आहे. अशा होण्यांत असणें आणि होणें हें द्वंद्व आहे. पुनः त्यांत उत्पत्ति आणि लय, लय आणि पुनरुत्पत्ति हीं द्वंद्वें आहेत. त्याकारणानें होण्याचा ओघ अखंड आणि त्यांत च असण्याला किंवा सताला नित्यत्व आहे. हें च हेराक्लायटस्नें म्हटल्याप्रमाणें बदलण्यांत न बदलणें होय. येथें उत्पत्ति आणि लय या द्वंद्वाला अनुलक्षून संभूति आणि असंभूति, व लय आणि पुनरुत्पत्ति या द्वंद्वाला अनुलक्षून विनाश आणि संभूति हीं युग्में घेतलीं आहेत. उत्पन्न झालेल्या वस्तूचा विनाश हा व्हावयाचा च. परंतु विनाशानंतर पुनरुत्पत्तीला अवसर मिळावयाचा. हा जगताच्या अस्तित्वाचा एक च एक नियम आहे. उत्पत्ति–विनाश–पुनरुत्पत्ति हें च होणें किंवा संभवणें होय. या संभवण्यांत एका कोटीचा विनाश व दुसरीचा उदय अखंड चाललेला असतो. जो उदय ती संभूति तो च संभव, तो च जन्म. जो विनाश तो मृत्यु. पण अशा मृत्यूंत पुढील संभूतीच्या दृष्टीनें अमृत्यु. कारण संभूति किंवा होणें हें अखंड आहे. पण ही संभूति विनाशाच्या अपेक्षेनें विनाशाला धारण करून आहे. व त्या विनाशांत मृत्यूचें तरण म्हणजे मरणाचें अमरण आहे. विनाश होऊं दिला नाहीं तर मृत्यूचें तरण नाहीं, व मृत्यूचें तरण झालें नाहीं तर संभूतींत अमृतसिद्धि नाहीं. म्हणून 'विनाशेन मृत्युं तीर्त्वा संभूत्याऽमृतमश्नुते।' यांत विनाशानें अविनाशित्व साधावयाचें हा नियम. विनाश हा व्यक्तिमात्राचा ठरलेला आहे. पण त्यांत च अविनाशित्वाकरितां व्यक्तिसातत्य आहे. तें संभूतींत सिद्ध होतें. म्हणून प्रत्येक व्यक्ति विनाश पावून संभूतींत अविनाशित्व राखतें. विनाशानें अविनाश आणि अविनाशांत विनाश असा हा द्वंद्वाचा नियम आहे. अविनाशी जी संभूति ती अनेक

व्यक्तींच्या उत्पत्तीलयावर चालली आहे. अनेक व्यक्तींचा उत्पत्तिलय सतत चालणें ही च संभूति. त्यांतील उत्पत्तीला उद्देशून अमृत्यु हा शब्द येथें योजला आहे व विनाशाला उद्देशून मृत्यु योजला आहे. विनाशांतील मृत्यूला तरून संभूतींतील अविनाशित्वाला म्हणजे अमृतत्वाला राखावयाचें हा अंतिम सिद्धांत आहे.

ईश आणि जगत् यांत ईश हा स्थितिमान् आणि जगत् गतिमान् आहे. पुनः गतींत ' स्थिति विरुद्ध गति ' हें द्वंद्व आहे व त्याला अनुसरून ' उत्पत्ति विरुद्ध लय ', व ' संभूति विरुद्ध विनाश ' हीं द्वंद्वें आहेत. ' उत्पत्ति विरुद्ध अनुत्पत्ति ' व ' संभूति विरुद्ध असंभूति ' या द्वंद्वांतील अनुत्पत्ति व असंभूति हे जे अभाववाचक शब्द आहेत ते अनुक्रमें उत्पत्ति व संभूति यांच्या प्राक्स्थितीला अनुलक्षून आहेत. व ' उत्पत्ति विरुद्ध लय ' व ' संभूति विरुद्ध विनाश ' यांतील लय व विनाश हे भाववाचक शब्द त्यांच्या प्रतियोगी कोटयांच्या पश्चात्स्थितीला अनुलक्षून आहेत त्यांचा क्रम येणेंप्रमाणें:—

अनुत्पत्ति	विरुद्ध	उत्पत्ति	विरुद्ध	लय
असंभूति	,,	संभूति	,,	विनाश .

यांत जरी एका उत्पत्ति वा संभूति यांच्या विरुद्ध दोन दोन प्रतियोगी कोटया दिसल्या तरी त्या भावाभाववाचक आहेत आणि त्यांत स्थानपरत्वें भेद आहे. म्हणून अनुत्पत्ति निराळी आणि लय निराळा. तशी च असंभूति निराळी आणि विनाश निराळा. हे भेद असे:—

उत्पत्ति	विरुद्ध	लय	×	पुनरुत्पत्ति	विरुद्ध	लय
संभूति	,,	विनाश	×	पुनःसंभूति	,,	विनाश

|

अनुत्पत्ति	विरुद्ध	उत्पत्ति	विरुद्ध	लय
असंभूति	,,	संभूति	,,	विनाश

अशा या उत्पत्तिलयात्मक द्वंद्वांत जर एकेक व्यक्ति स्वतंत्र घेतली आणि तिचा विचार केला तर तिच्या मागचे व पुढचे निरनिराळे स्थितिभेद दर्शविण्याकरितां निरनिराळे दोन शब्द आवश्यक आहेत. परंतु जर जगताचा एक च एक ओघ घेतला तर संभूति आणि विनाश ही एक च जोडी पुरे आहे. अर्थात् येथें प्रस्तुत सूक्तांत १२ व्या मंत्रामध्यें संभूति आणि असंभूति ही जोडी घेऊन १४ व्या मंत्रांत संभूति आणि विनाश ही जोडी घेतली ती सकारण आहे हें यावरून तेव्हां च दिसून येणार आहे. वस्तुतः द्वंद्व म्हटलें कीं त्याच्या दोन्ही कोटी भाववाचक पाहिजेत, जसें—प्रकृति विरुद्ध पुरुष, किंवा येथें संभूति विरुद्ध विनाश. भावाभाव कोट्या केवळ ज्ञान सुलभ करण्याकरितां न्यायशास्त्रानुसार संकेतानें घ्यावयाच्या इतकें च. कारण त्यांतील अभाववाचक कोटीला स्वतःचा कांहीं अर्थ नसतो. या रीतीनें प्रत्येक द्वंद्वांतून दोन दोन भावाभाववाचक द्वंद्वें निघतात, जसें:—

(१)	विद्या	विरुद्ध	अविद्या
	=		=
	Knowledge		Non-Knowledge
	=		=
	Non-ignorance		Ignorance
(२)	संभूति	विरुद्ध	असंभूति
	=		=
	अविनाश		विनाश
	=		=
	अमृत		मृत्यु

आतां विद्या आणि अविद्या हें द्वंद्व जरी वरवर भावाभाववाचक दिसलें तरी त्यांत विद्येचे दोन प्रकार दर्शविले जातात. ते मुंडकोपनिषदांत पहिल्या च मुंडकांत दिग्दर्शित केले आहेत. ते (१) परा

विद्या, आणि (२) अपरा विद्या, हे होत. विद्येमध्यें जाणण्यास योग्य असे हे प्राचीन ब्रह्मविदांनीं केलेले भेद येथें सांगितले आहेत इतकें च. त्यांपैकीं अपरा विद्या म्हणजे चार वेद आणि त्यांचीं सहा अंगें, व परा विद्या म्हणजे अक्षर ब्रह्म—"....द्वे विद्ये वेदितव्ये इति ह स्म यद्ब्रह्मविदो वदन्ति परा चैवापरा च। तत्रापरा ऋग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्ववेदः शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छंदो ज्योतिषमिति। अथ परा यया तदक्षरमधिगम्यते ॥" अर्थात् हे विद्येचे भेद परापर-द्वंद्वांत आहेत म्हणून त्यांचीं फलें क्षराक्षरद्वंद्वांत दर्शविलीं आहेत. येथें प्रस्तुत सूक्तांत अविद्येचें फल मृत्यूचें तरण व विद्येचें अमृतप्राप्ति म्हटलें आहे व त्याचा च अनुवाद केनोपनिषदांत 'विद्यया विन्दतेऽमृतम्' असा झाला आहे. द्वंद्वांत बोलावयाचें तर केव्हां हि असें च असणार. द्वंद्वांतील कोणत्या हि एका कोटीवर उभें राहणें हें कांहीं पूर्णतेचें लक्षण नव्हे. द्वंद्वांतून पुढें निर्द्वंद्व पदाला जाणें ही पूर्णता. या पूर्णतेच्या स्थितीला अनुलक्षून विद्या-अविद्या व संभूति–असंभूति यांचें स्वरूप ओळखिलें पाहिजे. निर्द्वंद्वांत द्वंद्वांतील दोन्ही कोटी सारख्या च योग्यतेच्या असतात. एक मोठी व एक धाकटी असा तेथें भेदभाव नसतो. हा सर्व भेदभाव द्वंद्वांत उत्पन्न होतो. पण निर्द्वंद्वाला त्याचा गंध नसतो. म्हणून च अविद्येनें जर अंधतमाची प्राप्ति म्हटली तर विद्येनें त्याहून घोरांधाची ठरते. निर्द्वंद्वाला कोणतें हि एक टोंक मान्य होत नाहीं. तेथें विद्या आणि अविद्या, संभूति आणि असंभूति यांची समानावस्था आहे. म्हणून सामान्य लौकिकी ज्ञानांत जरी विद्येचें महत्त्व केलें व तिला अविद्येपेक्षां वर चढविलें तरी निर्द्वंद्वाच्या भूमिकेवर तिला फारशी प्रतिष्ठा नाहीं. तेथें अविद्या वाईट तशी विद्या हि वाईट, किंबहुना अविद्येहून अधिक वाईट; आणि विद्या जर चांगली तर अविद्या हि चांगली. जशी विद्याविद्या तशी च संभूत्यसंभूति. द्वंद्वमय जगतांत

व्यवहार करणारा विद्या काय आणि अविद्या काय दोहोंपैकीं कशावर हि बसला तरी निर्द्वंद्वपदाला जाणार नाहीं, अंधतमांत च कोठें तरी इकडे तिकडे राहील. कारण द्वंद्वांतील एकांगी विद्या ही खरी विद्या नव्हे. ती घोरांधतमांत नेणारी विद्या होय. जी विद्या निर्द्वंद्वाला पोंचविते ती खरी विद्या पण ती अविद्येसह विद्येच्या पार जाणारी असते. अशा द्वंद्वांत वास करणाऱ्या विद्याविद्या काय करतात? तर यथार्थ म्हटलें 'अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते'–म्हणजे मृतामृत द्वंद्वांतच रममाण होतात. अविद्येनें मृत्यु तरतो तर विद्येनें अमृत मिळतें. अविद्येनें ज्या प्रकारचा मृत्यु तरला जातो त्या च प्रकारचें अमृत विद्येनें मिळतें. म्हणजे हा मृत्यु आणि हें अमृत दोन्ही द्वंद्वांतील च. दोहोंची किंमत एक च. दोहोंच्या पलीकडची निर्द्वंद्व स्थिति ही मृत्यु नव्हे आणि अमृत हि नव्हे, असें स्पष्ट श्रुतिवचन आहे—

" न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि ॥ " इति शं.

येथें ईशावास्योपनिषदाचा तिसरा खंड समाप्त झाला.

शान्तिमंत्र

ॐ

पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात्पूर्णमुदच्यते ।
पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते ॥
ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः

तें पूर्ण हें पूर्ण पूर्णातुनीं पूर्ण
उदें उंच घ्या मोजुनी सर्व पूर्ण ।
पूर्णातुनी जें उणें होइ पूर्ण
उरें शेष तें हि भरें माप पूर्ण ॥

ह्या शांतिमंत्राचें पूर्ण विवरण आरंभीं च झालें आहे. येथें जी पूर्णलब्धी दर्शविली आहे ती कोणत्या हि संख्याशास्त्राच्या पलीकडे आहे. संख्याशास्त्राचा उदय द्वंद्वांत आहे. द्वंद्वांत निश्चयेंकरून दोन कोटी असतात. येथें त्या द्वंद्वाच्या पलीकडच्या निर्द्वंद्वाचें पूर्णत्व दर्शविलें आहे. द्वंद्वांतील कोणती हि एक कोटी अपूर्ण आहे. द्वंद्वाच्या पलीकडचें निर्द्वंद्व एक पूर्ण आहे. द्वंद्वांतील एकेक सद्वितीय असतें. म्हणून निर्द्वंद्वांतील एकमेव अद्वितीय होतें. तें एकमेव अद्वितीय असतें म्हणून निर्गुण, निष्क्रिय, निराकार, निर्विकार इ० म्हटलें जातें. अशा पूर्णामध्यें कांहीं अधिक भरलें जात नाहीं किंवा त्यांतून कांहीं उणें काढलें जात नाहीं. कारण भरलें जातें किंवा काढलें जातें म्हटलें कीं लागली च तें अपूर्ण व्हावयाचें. म्हणून येथें तें गणितशास्त्रांतील बेरीजवजाबाकींच्या पलीकडे आहे असें म्हटलें आहे. पुनः तें द्वंद्वाच्या पलीकडे, व संख्येच्या पलीकडे म्हटलें तर वाचेच्या पलीकडे व मनाच्या हि पलीकडे ठरतें.

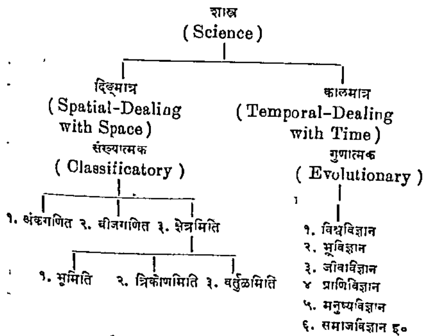
म्हटलें आहे—'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह।' मग त्याचा विचार व्हावयाचा कसा व तें उच्चारांत तरी आणावयाचें कसें ? म्हणून अशा द्वंद्वातीताचा विचार करतांना द्वंद्वांत यावें लागतें व संख्यातीताचा विचार करतांना संख्येंत उतरावें लागतें. प्रस्तुत स्थळीं असें द्वंद्व अदः आणि इदं हें घेतलें आहे व त्यांतील दोन्ही कोटींची बेरीजवजाबाकी एका च पूर्णांत दर्शविली आहे ती येणेंप्रमाणें:—

अदः ± इदं = तें ± हें = अजगत् ± जगत् = अव्यक्त ± व्यक्त = परोक्ष ± दृश्य = निरुपाधिक ± सोपाधिक = कारणात्मक ± कार्यात्मक = पूर्ण ± पूर्ण = पूर्ण.

अशा पूर्णाचें स्वरूप यथार्थत्वानें निर्दिष्ट करण्याकरितां जर कोणता दृष्टांत उपयोगी पडण्यासारखा असेल तर तो शून्याचा होय. गणितशास्त्रांत शून्याची बेरीज व वजाबाकी शून्य च असते, ०±०=०. परंतु गणितशास्त्रांत हें शून्य दोन एकांच्या वजाबाकींत येतें, १−१=०. असा प्रकार पूर्णाच्या बाबतींत नाहीं. हें पूर्ण अक्षरशः कोणत्या हि बेरीज, वजाबाकी, गुणाकार, व भागाकार या अंकगणितांतील परिकर्मचतुष्टयाच्या पलीकडे आहे. कारण तें शून्याप्रमाणें संख्येंतून निघणारें नसून संख्येंत अवस्थित राहणारें नाहीं. तें संख्येच्या पार आहे. शून्य हें दोन एकांच्या वजाबाकींतून निघत असल्याकारणानें स्पष्ट अभावरूप असतें. पण पूर्ण हें भावाभाव द्वंद्वाच्या पलीकडे निर्द्वंद्व असल्याकारणानें एकमेव भावरूप असतें. त्याच्या पलीकडे त्याशीं सापेक्षभाव दर्शवील अशी अभावाची वा भावाची दुसरी कसली च कोटी नसते. तें केवळ निरपेक्ष असतें. अर्थात पूर्णाला शून्याची उपमा द्यावयाची ती ब्रह्माला आकाशाची उपमा देण्याप्रमाणें आहे इतकें च. तथापि स्वरूपलक्षणाच्या अभावीं वस्तुज्ञानाला एक च ताटस्थ्यलक्षणाचा मार्ग मोकळा असतो, आणि जेथें प्रत्यक्ष व अनुमान हीं

प्रमाणें लंगडीं पडतात तेथें उपमान हें च एक प्रमाण कामीं येतें. ही गोष्ट निर्विवाद आहे.

पूर्णाचें शास्त्र नाहीं. शून्याचें शास्त्र आहे. कारण शून्य हें संख्येंत उतरणारें आहे. संख्येची सुरवात शून्यांतून म्हटलीं तर समाप्ति अनंतांत आहे. आणि पूर्ण हें अनंताच्या पलीकडे आहे. अशा शास्त्राचे दिक्कालांच्या अनुसार दोन विभाग होतात. ते येणेंप्रमाणें होत:—



आतां पूर्णाचा विचार जर शून्याच्या द्वारें करावयाचा म्हटलें तर तो संख्यात्मक शास्त्रांत करावा लागणार हें उघड आहे. असा विचार मागें विस्तरशः करण्यांत आला आहे. तेथें कोणत्या हि संख्येंत शून्य मिळविलें किंवा उणें केलें तरी त्या संख्येवर कांहीं परिणाम होत नाहीं. पण जर कोणत्या हि संख्येला शून्यानें गुणिलें वा भागिलें तर गुणाकार शून्य येतो व भागाकार अनंत होतो. जसें:—

$१+०=१$　　$१-०=१$　　$१\times०=०$　　$१\div०=$ अनन्त

पुनः शून्याचा शून्याशीं बेरीज, वजाबाकी आणि गुणाकार या तिहींत संबंध आला तर सर्व शून्य च दिसतें पण भागाकारांत मात्र संख्या अनिर्णीत राहते. जसें:—$०+०=०$　$०-०=०$　$०\times०=०$　$०\div०=$ अनिर्णीत (Indefinite). येथें च स्पेन्सर सारख्याचा अज्ञेयवाद (Agnosticism) किंवा जैनांचा स्याद्वाद म्हणजे संशयवाद याला गणितशास्त्रांत पुष्टि मिळते. अशा संख्याशास्त्रांतून बेरीज, वजाबाकी, गुणाकार आणि भागाकार यांतून अनुक्रमें द्वंद्वोपलब्धी, शून्योपलब्धी, अनन्तोपलब्धी, आणि एकोपलब्धी अशा चार प्रकारच्या उपलब्धी होतात. पुनः एक ही संख्या द्विप्रकारात्मक असते— १) एक सद्वितीय-अपूर्ण, व (२) एक अद्वितीय-पूर्ण. द्वंद्वांतील एक सद्वितीय असतें म्हणून तें संख्येंत येतें. निर्द्वंद्व एक अद्वितीय असतें म्हणून तें संख्येबाहेर राहतें. हें च पूर्ण होय.

वर जी शास्त्राची संख्यात्मक (Quantitative) आणि गुणात्मक (Qualitative) अशी विभागणी केली तीहून निराळी विभागणी प्राचीन वैदिक दर्शनशास्त्रांत आहे. तेथें जीव, जगत् आणि जगदीश यांचा पृथक्त्वानें विचार असून शिवाय त्यांचा एका ठिकाणीं समन्वय व्हावा अशी योजना आहे. दर्शनें सहा आहेत. त्यांत स्थूलमानें दोन जीवाला धरून, दोन जगताला धरून आणि दोन ईशाला धरून आहेत असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. जो जगदीश तो च जगदात्मा होय. तें च ब्रह्म किंवा परब्रह्म म्हटलें आहे ती च परमेष्ठी आणि तो च परमात्मा. जीवाचा म्हणजे जीवाच्या कर्माचा विचार योग आणि मीमांसा या दर्शनांत आहे तर जगताचा विचार सांख्य आणि वैशेषिक यांत आहे. व ईशाचा विचार न्याय आणि वेदान्त यांत आहे. तथापि हे विचार झाले तरी अगदीं त्या त्या विषयांत

निर्भेळ नाहींत तर एकमेकांना धरून आहेत. अशा षड्दर्शनांचे कर्मात्मक आणि ज्ञानात्मक असे दोन भाग पडतात व कर्मात्मक भागांत योग आणि मीमांसा हीं दोन दर्शनें व ज्ञानात्मक भागांत सांख्य, वैशेषिक, न्याय आणि वेदान्त हीं चार दर्शनें समावेश पावतात. या चार ज्ञानात्मक विभागांत च वर निर्दिष्ट केलेल्या संख्याशास्त्रांतील चार उपलब्धींचा अन्तर्भाव होतो. तो येणेंप्रमाणें:—

षड्दर्शनें

कर्मात्मक — ज्ञानात्मक

१. योगदर्शन (वैयष्टिक कर्म) समाधीनें आत्मसिद्धि	२. मीमांसादर्शन (सामष्टिक कर्म) यज्ञानें ब्रह्मसिद्धि	३. सांख्यदर्शन १+१=२बेरजेनें द्वंद्वोपलब्धि	४. वैशेषिकदर्शन $२×२×२×२^{अ}$ गुणाकारानें अनंतोपलब्धि
आत्मकैवल्य	ब्रह्मनिर्वाण	५. न्यायदर्शन	६. वेदान्तदर्शन

१−१=० वजाबाकीनें $\frac{१}{१}=\frac{२}{२}=\frac{३}{३}=\frac{अनन्त}{अनन्त}=१$ भागाकारानें

शुन्योपलब्धि — एकोपलब्धि

सांख्यांतील प्रत्येक सद्वितीय असल्याकारणानें अपूर्ण असतें. ही अपूर्णता गणितांतील समीकरणांत दिसून येते ती येणेंप्रमाणें:—

$$१ = \frac{१}{२} + \frac{१}{३} + \frac{१}{४} + \frac{१}{५} + \cdots \frac{१}{अनन्त}$$ सांख्यांचें सद्वितीय अपूर्ण एक.

तद्विरुद्ध वेदान्ताच्या पूर्णोपलब्धींत एक अद्वितीय निष्पन्न होते. अशा एकाची सिद्धि जी भागाकारांत दिसते व त्यावरून जो वेदान्तमत आणि बौद्धमत यांचा सारखा च आविष्कार होतो तो येणेंप्रमाणें:—

भाज्य
भाजक १) १ (१ भागाकार
वजा −१ वेदान्तमत
बाकी ० बौद्धमत

या प्रकारें संख्या आणि गुण (Quantity and Quality) यांची

संपूर्ण विश्वमापनाला धरून जी अंकांत व्यवस्था लागते तींत अंक १ हा टिंब (Point) आणि रेषा (Line) दर्शवितो, अंक २ हा दोन रेषांनीं मिळून बनणारा कोन (Angle) दर्शवितो; व अंक ३, ४ व ५ हे मूळ काटकोनाचा त्रिकोण (Right-angled triangle) दर्शवितात. त्याचें समीकरण दोन बाजवांच्या वर्गांच्या बरोबर जो कर्णाचा वर्ग पायथॅगोरॅसूला प्रथम ज्ञात झाला व त्यायोगें तो आनंदित होऊन गेला तें अंकगत समीकरण येणेंप्रमाणें:—३²+४²=५². शेवटीं ६ या अंकांत दिङ्मापनाची यथार्थ पूर्णता होते, व ७ हा विषम अंक वर्तुळाच्या क्षेत्रमितींत २२/७ या संख्येंत कायमचा जाऊन बसतो.

शंकराचार्यांनीं जीव, जगत् आणि ईश या त्रिपुटींतील जगताकडे दुर्लक्ष करून 'जीवो ब्रह्मैव नापरः' या वचनानुसार जीवाचें ब्रह्माशीं ऐक्य दर्शविण्याकरितां अद्वैतांतील अध्यासवाद पुढें केला व जगत् हें केवळ जीवाचा मिथ्याभास आहे असें ठरविलें. हा च त्यांचा मायावाद किंवा विवर्तवाद होय. म्हणून च त्यांनीं जीवानें जगताचा त्याग करून केवळ एका आत्म्याचें पालन करावें असें ईशावास्याच्या पहिल्या मंत्रावरील भाष्यांत प्रतिपादलें आहे, व त्याकरितां त्यांना 'ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किं च जगत्यां जगत्' याचा अर्थ हें संपूर्ण पृथ्वीतलावरील नामरूपात्मक वस्तुजात ईशानें आच्छादण्यास म्हणजे आपल्या मायेच्या पटलानें झांकून टाकण्यास योग्य आहे असा करावा लागला आहे. अर्थात् जीव हा त्या मायेनें पछाडिला जाऊन जगताला कवटाळण्यास जातो व फशीं पडतो. म्हणून त्या जीवानें जगताकडे न पाहतां स्वतंत्र रीतीनें ईशाची प्राप्ति करून घ्यावी, असा त्यांचा एकंदर अभिप्रेतार्थ आहे. या त्यांच्या मताला जसा योगशास्त्राचा पाठिंबा आहे तसा मीमांसाशास्त्राचा नाहीं. कारण योगशास्त्र हें वैयक्तिक स्वरूपाचें असल्याकारणानें तें जगांत संचरणाऱ्या चित्ताचा समाधीमध्यें

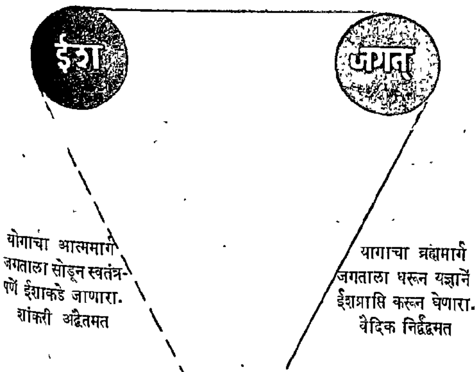
निरोध करून आत्मकैवल्याचा मार्ग दाखवितें. मीमांसेचा मार्ग याहून निराळा आहे. तो यज्ञाचा होय. अशा यज्ञाला जगताची आवश्यकता असते. जगत् नाहीं तर यज्ञ नाहीं. पण 'तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम्' या न्यायानें यज्ञ नाहीं तर ब्रह्म हि नाहीं... अर्थात् मीमांसेच्या यज्ञमार्गावर जशी ब्रह्माची सिद्धि आहे तशी योगाच्या समाधीमार्गावर नाहीं. तेथें आत्मकैवल्य आहे, ब्रह्मनिर्वाण नाहीं. आणि म्हणून शंकराचार्य हे जसे उघड आत्मवादी ठरतात, तसे ब्रह्मवादी ठरत नाहींत. त्यांचा ईशरूप आत्मा किंवा अधिक सयुक्तिक आत्मस्वरूप ईश हा जगताला सोडून जीवाला स्वतंत्र रीतीनें आपल्याकडे ओढून घेतो. पण मीमांसेचें ब्रह्म जगतांतील यज्ञाचें अवलंबन केल्यावांचून त्या जीवाला प्राप्त होणें शक्य नसतें. असे हे दोन भिन्न मार्ग पुढील रंगित चित्रपट्टयांतील पहिल्या चित्रपटावरून चांगले विशद होतीलः—

आत्मा हा पूर्ण म्हटला तर तो बीजरूपांत पूर्ण आहे, तर ब्रह्म हें फलरूपांत पूर्ण आहे. आत्म्याच्या पोटांत जगताचा गर्भ आहे, तर जगताच्या शिखरावर ब्रह्माची सिद्धि आहे. या प्रकारें जगत् हें एका बाजूनें आत्म्यानें आवृत आहे तर दुसऱ्या बाजूनें ब्रह्मानें आहे. त्याची यथार्थ कल्पना पुढील दुसऱ्या चित्रपटावरून चांगली येणार आहेः—

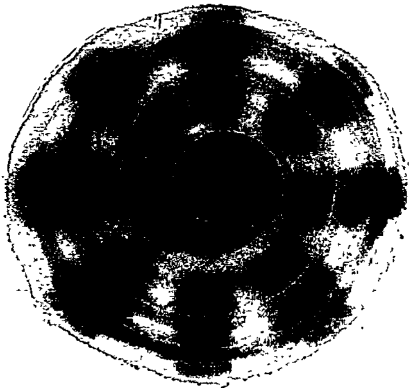
येथें सदर द्वितीय चित्रपटांत आत्मा हा केंद्राच्या बिंदुस्थानीं सत्यस्वरूप (सत्यं=ever existing=सद्रूप) आहे तर ब्रह्म हें त्या केंद्राच्या भोंवतीं एका बाहेर एक वृद्धिंगत होणाऱ्या वर्तुळांच्या परिघांतील अपरंपार पसाऱ्यांत ज्ञानस्वरूप (ज्ञानं = knowing = चिद्रूप) असून त्यापलीकडे अनंतस्वरूप (अनन्तं = never ending = आनंदरूप) आहे. आत्म्याचा बिंदु नील वर्णाचा असून तो च पुढें रजःस्वरूप जगताच्या रक्तवर्णात्मक वर्तुळांना बाहेरून व्यापून आहे आणि त्यांत त्या आत्म्याचें सतत चालणारें वृद्धीकरण म्हणजे ब्रह्मीभवन एका अखंड

वक्ररेषेंत दर्शविलें आहे. एवंगुणविशिष्ट हें निर्गुण ब्रह्म आपल्या नील किरणांनीं जगताला आंवून व्यापून जगताच्या पलीकडे अनन्तत्वांत पसरलें आहे. किती ? तर त्याचें माप वेदांनीं दहा अंगुळें ठरविलें आहे—'अत्यतिष्ठद्दशांगुलम् ।' कारण मानवदेहांतील मापन करण्याच्या साधनाची परिसीमा इतकी च आहे. असा हा आत्मा आपल्या ब्रह्मीभावांत एक पाद जगतामध्यें तर तीन पाद जगताच्या बाहेर उरला आहे—'त्रिपादूर्ध्व उदैत्पुरुषःपादोऽस्येहाभवत्पुनः' = 'विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत्' । पुनः हें अक्षरस्वरूप आत्मब्रह्म एक मात्रा बाहेर तर तीन मात्रा जगतांत आहे असें हि मांडूक्योपनिषदांत म्हटलें आहे. बाहेरची मात्रा 'अमात्र' म्हणजे मोजतां न येण्यासारखी अमर्यादित असून जगतांतील त्रिमात्रा मात्र ॐकाराचें प्रणवरूप धारण करून आहेत. अशा या सर्व च घटनेला 'ब्रह्म' ही संज्ञा दिली तर त्या ब्रह्माचे दोन विभाग पडतात (१) कारणब्रह्म—हा मूळारंभींचा जगताच्या केंद्रस्थानीं असलेला नीलवर्णीय आत्मबिंदु; व (२) कार्यब्रह्म—हें त्या जगतांतील असंख्य रक्तवर्णीय रेषांच्या परिघांत उदय पावलेलें चक्राकार वर्तुळ.

सारांश, आत्मा—जगत्—ब्रह्म=बीज—वृक्ष—फल मिळून एक च एक पूर्ण कोटी होय. इतकी पूर्ण कीं तींतून कांहीं उणें करतां येणार नाहीं किंवा तींत कांहीं भरीम घालतां येणार नाहीं. तींतील जगताच्या आद्यन्तीं आत्मा आणि ब्रह्म हें एक द्वंद्व आहे व तिन्ही मिळून जें पूर्ण तें निर्द्वंद्व आहे. शंकराचार्यांना जीवाच्या आत्ममोक्षांत जगताच्या वृद्धींतील यज्ञाचा बोध झाला नाहीं म्हणून त्यांना ब्रह्माचा ठाव लागला नाहीं. त्यांना भगवद्गीतेचें द्वंद्व मुळांत च समजलें नाहीं म्हणून त्यांना निर्द्वंद्वाचें स्वरूप हि उलगडून पाहतां आलें नाहीं. अर्थात् त्यांचा सर्व वेदान्त द्वंद्वांतील एका अर्धनाच्या कोटीवर येऊन उभा राहिला व



चित्रपट १. जीव, जगत् आणि ईश यांचे संबंध दर्शविणारा
(७०२ पान)



चित्रपट २. आत्मकेंद्राच्या बिंदुभोंवतीं जगताच्या द्वारें समष्टि-
रूप यज्ञाची सिद्धि. (७०३ पान)

त्या अद्वैताचें रक्षण करण्याकरितां त्यांना विवर्ताची कास धरावी लागली. तथापि हा विवर्त सुद्धां त्यांना स्वतंत्र अध्यासवाद काढून त्यांतून योजावा लागला. कारण मूळ सांख्यांत विवर्त आहे. पण तो विवर्त निराळा आणि शंकराचार्यांचा विवर्त निराळा. सांख्यांचा विवर्त 'गुणा गुणेषु वर्तन्ते सागरस्योर्मयो यथा' या न्यायानें गुणांतून गुण बाहेर पडणें आणि पुनरपि ते त्यांत विलीन होणें (Evolution and involution) या स्वरूपाचा आहे, तर शंकराचार्यांचा विवर्त रज्जु-सर्पन्यायानें वस्तूवर अवस्त्वारोप करून सिद्ध होणारा आहे. म्हणून तो कांहीं अंशीं योगशास्त्रांतील चित्ताच्या पंचवृत्तींपैकीं 'विकल्प' नामक वृत्तीच्या सदृश आहे. त्याची व्याख्या योगशास्त्रानें 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः' = नसलेल्या वस्तूचें ज्ञान केवळ शब्दानें करून देणें हा विकल्प, जसें राहुमुख इ०, अशी केली आहे. या सर्व कारणांच्या योगें शंकराचार्यांचें ईशावास्योपनिषदावरील भाष्य हें त्यांच्या पूर्व संकेतानुसार शुद्ध सांप्रदायिक स्वरूपाचें आहे, मूळ मंत्रांतील प्रतिपदोक्त सर्वसामान्य व्यापक अर्थाला धरून नाहीं हें उघड आहे; आणि म्हणून तें सर्वथैव त्याज्य आहे.

हें ईशावास्योपनिषद्भाष्य भरतखंडांत महाराष्ट्रदेशांत
मुळामुठांच्या तीरीं पुण्यक्षेत्रीं शांडिल्यगोत्रोत्पन्न राजवाडे
इत्युपनाम रामचंद्रसुत शंकरशर्मा आहिताग्नि
यानें निर्द्वैततत्त्वाच्या दृष्टीनें अद्वैतमताचें
खंडन करून मराठी भाषेंत रचिलें
तें आज मंगळवार गणेशचतुर्थी
शके १८६३ वृषनाम संवत्सर
रोजीं अग्निहोत्रमंदिरांत
समाप्त झालें

॥ ॐ तत्सत्ब्रह्मार्पणमस्तु ॥

परिशिष्टें

१. ईशावास्योपनिषत्. मूळ मंत्र, मराठी समश्लोकी आणि तदनुसार अर्थसंगति.

२. ईशावास्योपनिषत्. त्याचें मूळ स्थान, त्याची रचना, त्याचा इतिहास, त्यावरील भाष्यें, टीका इत्यादि संबंधीं अवांतर माहिती.

३. सदर भाष्यांत आलेल्या संदर्भानुसार वेदांतील कांहीं उल्लेख आणि अवतरणें व त्यांचे मराठी काव्यात्मक अनुवाद.

(अ) अघमर्षणसूक्त अथवा सृष्टयुत्पत्तिसूक्त

(आ) गृहस्थाश्रमीयाची प्रजेच्या ठायीं अमृतत्वाची कामना

(इ) सप्त व्याहृती आणि गायत्री सावित्री

(उ) दशोपनिषदांतील निरनिराळ्या वेदांचे सहा शांतिमंत्र

४. मीमांसकाची नवचर्पटपंजरी.

परिशिष्ट १

ईशावास्योपनिषत्—मूळ शुद्ध पाठ, मराठी समश्लोकी,
आणि तदनुसार मंत्रांची क्रमवार अर्थसंगति.

मूळ शुद्ध पाठ

शांतिमंत्र

ॐ पूर्णमदः पूर्णमिदं
पूर्णात्पूर्णमुदच्यते ।
पूर्णस्य पूर्णमादाय
पूर्णमेवावशिष्यते ॥
ॐ शांतिः शांतिः शांतिः

ईशा वास्यमिदं सर्व
यत्किंच जगत्यां जगत् ।
तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा
मा गृधः कस्यस्विद्धनम् ॥ १ ॥

कुर्वन्नेवेहकर्माणि
जिजीविषेः शतं समाः ।
एवं त्वं नान्यथेतोऽसि
न कर्म लिप्यते नरे ॥ २ ॥

असुर्या नाम ते लोका
अन्धेन तमसाऽऽवृताः ।
तांस्ते प्रेत्याभिगच्छन्ति ।
ये केचाऽऽत्महनोजनाः ॥ ३ ॥

मराठी समश्लोकी

शांतिमंत्र

तें पूर्ण हें पूर्ण पूर्णातुनी पूर्ण
उडे उंच घ्या मोजुनी सर्व पूर्ण।
पूर्णांतुनी जें उणें होइ पूर्ण
उरें शेप तेंही भरें माप पूर्ण ॥
ॐ शांतिः शांतिः शांतिः

सर्व हें घर ईशाचें
जें कांहीं जगिं चालतें ।
म्हणोनि त्यागें भोग घेई
कोणाचें धन नेघि तें ॥ १ ॥

करोनि कर्मे या लोकीं
जग वर्षे शतावरी ।
असा तूं अन्य ना होशी
न कर्म लेपतें नरीं ॥ २ ॥

असुर्य नाम तें लोक
तमांधीं बुडती निकी ।
मृतोत्तरीं तेथ जाती
जे कोणी आत्मघातकी ॥ ३ ॥

अनेजदेकं मनसो जवीयो
नैनद्देवा आप्नुवन्पूर्वमर्षत् ।
तद्धावतोऽन्यानत्येति तिष्ठत्--
स्मिन्नपो मातरिश्वादधाति ॥४॥

चळेना जरी तें मना आवरेना
पुरोगामिना देव गांठूं शकेना ।
उभें धांवत्यां अन्य कोणा हटेना
तयाठायिं वायू धरी आप नाना॥

तदेजति तन्नैजति
तद्दूरे तद्वन्तिके ।
तदन्तरस्य सर्वस्य
तदु सर्वस्यास्य बाह्यतः ॥ ५ ॥

चळे जरि तरि अचल रहातें
दूर भासतें जवळचि दिसतें ।
अन्तर्यामीं सर्वांच्या तें
सकळां व्यापुनि बहि संचरतें॥५॥

यस्तु सर्वाणि भूतान्या-
त्मन्येवानुपश्यति ।
सर्वभूतेषु चाऽऽत्मानं
ततो न विजुगुप्सते ॥ ६ ॥

जो सर्व भूतमात्राला
आपुल्या ठायिं पाहतो ।
सर्वांठायीं आपणाला
पाहुनी खेद टाकतो ॥ ६ ॥

यस्मिन्सर्वाणि भूतान्या-
त्मैवाभूद्विजानतः ।
तत्र को मोहः कः
शोक एकत्वमनुपश्यतः ॥ ७ ॥

ज्याचे ठायीं सर्व भूतें
आत्मसदृश राहती ।
तेथ कैचा मोह शोक
ज्ञानी एकत्व पाहती ॥७॥

स पर्यगाच्छुक्रमकायमव्रण--
मस्नाविरँ शुद्धमपापविद्धम् ।
कविर्मनीषी परिभूः स्वयंभू--
र्यान्व्यदधाच्छाश्वतीभ्यः समाभ्यः

जो शुभ्र कायव्रणस्नायुहीन ।
त्या शुद्ध निष्पाप ईशांत लीन
होई स्वयंभू परिभू सुचेता
साधी कवी शाश्वत सर्व अर्थां॥८

अन्धं तमः प्रविशन्ति
येऽविद्यामुपासते ।
ततो भूय इव ते तमो
य उ विद्यायाँरताः ॥ ९ ॥

तमांधकारीं ते जाती
जे अविद्या उपासती ।
त्याहून ते तमीं जाती
जे विद्या मनिं मानिती ॥ ९ ॥

अन्यदेवाहुर्विद्ययाऽ
न्यदाहुरविद्यया ।
इति शुश्रुम धीराणां
ये नस्तद्विचचक्षिरे ॥ १० ॥

विद्येनें सांगती एक
अविद्येनेंचि दूसरें ।
ऐकिलें बोलिलें आम्हां
जें जें त्या जाणत्यावरें ॥ १० ॥

विद्यां चाविद्यां च
यस्तद्वेदोभयँ सह ।
अविद्यया मृत्युं
तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते ॥११॥

विद्या आणि अविद्या हें
जो कोणी द्वंद्व जाणतो ।
अविद्येनें तरे मृत्यु
विद्ययाऽमृत लाधतो ॥ ११ ॥

अन्धं तमः प्रविशन्ति
येऽसंभूतिमुपासते ।
ततो भूय इव ते तमो
य उ संभूत्याँ रताः ॥ १२ ॥

तमांधकारीं ते जाती
असंभूती उपासती ।
त्याहून ते तमीं जाती
जे संभूति मनावितीं ॥१२॥

अन्यदेवाहुः संभवा-
दन्यदाहुरसंभवात् ।
इति शुश्रुम धीराणां
ये नस्तद्विचचक्षिरे ॥ १३ ॥

संभवें सांगती एक
असंभावें चि दूसरें ।
ऐकिलें बोलिलें आम्हां
जें जें त्या जाणत्यावरें ॥ १३ ॥

संभूतिं च विनाशं च
यस्तद्वेदोभयँ सह ।
विनाशेन मृत्युं तीर्त्वा
संभूत्याऽमृतमश्नुते ॥ १४ ॥

संभूतीचें विनाशाचें
जो कोणी द्वंद्व जाणतो ।
विनाशानें तरे मृत्यु
संभूत्याऽमृत लाधतो ॥१४॥

हिरण्मयेन पात्रेण
सत्यस्यापिहितं मुखम् ।
तत्त्वं पूषन्नपावृणु
सत्यधर्माय दृष्टये ॥ १५ ॥

सुवर्णाच्या सुपात्रानें
सत्याचें मुख झांकलें ।
तें तूं मुक्त करीं पूषा
सत्यधर्मा दुरावलें ॥ १५ ॥

पूषन्नेकर्षे यम सूर्य प्राजापत्य	हे पूषा तूं एकगतिक । यम सूर्य प्रजापतिलेक ।
व्यूहरश्मीन्समूह ।	तुझे किरण पसर अनेक । वाढवी समूह तेजाचा ॥
तेजो यत्ते रूपं कल्याणतमं	जें तुझें रूप कल्याणतम ।
तत्ते पश्यामि ।	पाहीन तें मी करून प्रणाम । जो हा दिसे पुरुषोत्तम ।
योऽसावसौ पुरुषः सोऽहमस्मि १६	तो मीं असे साच पैं ॥ १६ ॥ आतां वायु अनिल होवो ।
वायुरनिलममृतमथेदं	पुढें अमृताचें रूप पावो । शरीर हें भस्मांत जावो ।
भस्मान्त ँ शरीरम् ।	यज्ञपुरुषाचें ॥ रे कर्मकर्त्या स्मर तूं कृताचें
ॐ क्रतो स्मर कृत ँ स्मर	स्मर क्रतूचें स्मर सुकृताचें । द्विवार केल्या स्मरण क्रतूचें
क्रतो स्मर कृत ँ स्मर ॥ १७ ॥	तें होय अंतीं सुफलीत साचें १७ अग्ने नेई सुमार्गानें
अग्ने नय सुपथा राये अस्मान्वि-	आम्हांसी तूं धनाप्रती । तूंचि देवा एकलाची
श्वानि देव वयुनानि विद्वान् ।	जाणसी सकलाकृती । आमुच्या त्या वक्र पापा
युयोध्यस्मज्जुहुराणमेनो	टाकि मारोनि निर्मरें । तुला आम्हीं नमस्कारें
भूयिष्ठां ते नमउक्तिं विधेम ॥१८	प्रार्थितों बहुवार रे ॥ १८ ॥

इत्युपनिषत्
इति वाजसनेयसंहितोप-
निषत्संपूर्णा ॥

ईशाचें हें उपनिषत्सार।
वाजसनेयसंहिताधार।
सुगम मराठी भाषांतर।
करी शंकर अत्यादरें ॥

ॐ पूर्णमदः पूर्णमिदं
पूर्णात्पूर्णमुदच्यते।
पूर्णस्य पूर्णमादाय
पूर्णमेवावशिष्यते ॥
ॐ शांतिः शांतिः शांतिः

तें पूर्ण हें पूर्ण पूर्णांतुनी पूर्ण
उडें उंच घ्या मोजुनी सर्व पूर्ण
पूर्णांतुनीं जें उणें होइ पूर्ण
उरें शेष तेंही भरें माप पूर्ण ॥
ॐ शांतिः शांतिः शांतिः

क्रमवार अर्थसंगति

सदर उपनिषदाच्या आद्यन्तीं जो शांतिमंत्र आहे तो परमेश्वराच्या पूर्णत्वाला अनुलक्षून आहे. म्हणून म्हटलें—

तें पूर्ण हें पूर्ण पूर्णांतुनीं पूर्ण उडें उंच घ्या मोजुनी सर्व पूर्ण।
पूर्णांतुनीं जें उणें होइ पूर्ण उरें शेष तेंही भरें माप पूर्ण ॥

तें पूर्ण आणि हें हि पूर्ण. तें आणि हें मिळून एक कालद्वंद्व आहे. कालद्वंद्वांत दोन कोटि एका मागून एक येतात. जसें, रात्रीमागून दिवस व दिवसामागून रात्र. त्यांत दुसरी कोटि उद्भवली म्हणजे पहिली कोटि अस्त पावते. किंबहुना दुसरी कोटि ही पहिलीचें रूपांतर वा अवस्थांतर असतें. स्थलद्वंद्वांत दोन्ही कोटि एकदम एकसमयावच्छेदेंकरून अस्तित्वांत असतात. जसें, पृथ्वीवरील दोन दक्षिणोत्तर ध्रुव. अशा कालद्वंद्वांतील 'तें' म्हणजे जगन्निर्मितीच्या पूर्वीची ईश्वराची अजगदवस्था व 'हें' म्हणजे जगन्निर्मितीच्या नंतरची त्याची जगदवस्था. अजगदवस्था हि पूर्ण आणि जगदवस्था हि पूर्ण. कारण त्या दोन एका च ईशाच्या निरनिराळ्या काळच्या अवस्था आहेत. जसा एखादा

मनुष्य बसला असतां जो स्थितिरूपांत असतो तो उठून चालूं लागला म्हणजे गतिरूपांत येतो. त्यायोगें त्याच्या अवस्था भिन्न होतील पण त्याच्या एकत्वांत वा पूर्णत्वांत कांहीं व्यत्यय येणार नाहीं. मात्र त्याच्या पहिल्या अवस्थेंत जे गुण सुप्त असतील ते दुसरींत इंद्रियांच्या हालचालींबरोबर प्रकट होतील इतकें च. त्या च प्रमाणें जगन्निर्मितीच्या प्राक् ईशाचें स्थितिरूप (Being) पूर्ण व जगतांतील गतिरूप (Becoming) हि पूर्ण च होय. मात्र पहिलें निर्गुण, निराकार, अव्यक्त, एक; व दुसरें सगुण, साकार, व्यक्त, अनेक. आतां हें पूर्ण संख्येच्या पलीकडे आहे. कारण संख्याशास्त्र हें अपूर्णांत चालणारें शास्त्र आहे. त्याच्या आरंभीं शून्य व अंतीं अनन्त असतें. पण ह्या शून्य आणि अनन्त द्वंद्वाच्या पलीकडे निर्द्वंद्वांत पूर्ण राहतें. म्हणून च येथें 'तें' ह्या कोटींतून 'हें' ही कोटि बाहेर उंच उडून निघाली असें म्हटलें तरी जी कोटि उणी झाली ती पूर्ण आणि जी शेष राहिली ती हि पूर्ण च होय. असें हें ईशाचें पूर्ण स्वरूप अक्षरशः अंकगणितांतील बेरीज, वजाबाकी, गुणाकार आणि भागाकार या परिकर्मचतुष्टयाच्या पलीकडे आहे. त्यांत बेरीज आणि वजाबाकी हें जर पूर्व द्वंद्व म्हटलें तर गुणाकार आणि भागाकार हें उत्तर द्वंद्व ठरतें. कारण गुणाकारांत जसा बेरजेचा समावेश होतो तसा भागाकारांत वजाबाकीचा होतो.

अशा ईशानें जेव्हां हें जग निर्माण केलें तेव्हां तो खरें ईशत्व पावला. कारण ईश होण्याला प्रजा लागते. ती प्रजा त्यानें जगताच्या नानात्वांत उत्पन्न केली व तिचा तो स्वामी झाला. पुनः जगत् हें त्यानें जणुं आपणास राहण्यास घर निर्मिलें. अशा जगतांत राहून च त्याला आपल्या संपूर्ण ऐश्वर्याचें प्रदर्शन करतां येतें. म्हणून पहिल्या मंत्रांत म्हटलें—

'सर्व हें घर ईशाचें जें कांहीं जगीं चालतें।'

जग हें नाना जगांनीं भरलें आहे. सर्व जगें गतिमान आहेत. मग तीं 'अणोरणीयान्' असोत किंवा 'महतोमहीयान्' असोत. अशा जगांत ईश सर्वत्र व्यापून राहतो व जगतांतील प्रत्येक जगताला गति देऊन पदार्थमात्राकडून आपआपलीं नियतकर्में करवून घेतो. अशा जगताच्या वृद्धींत आणि विकासांत मानवप्राणी हा उच्च कळसाच्या ठिकाणीं आहे. कारण तो च एक ज्ञानवान् आहे आणि त्याच्या ज्ञानांत ईशाची सिद्धि आहे. म्हणजे एका बाजूनें जर ईशानें जगताच्या बरोबर मानवाला निर्माण केला असें म्हटलें तर दुसऱ्या बाजूनें मानवानें आपल्या ज्ञानांत ईशाला जन्म दिला असें म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. इतकें जगांत मानवाचें माहात्म्य आहे. तो च एक ईशत्व संपादन करण्यास सुपात्र आहे. पण हें ईशत्व तरी त्याला त्याच्या नियतकर्मांत च मिळणें शक्य आहे. आणि त्याचें नियतकर्म यज्ञरूप आहे. म्हणून पहिल्या मंत्रांतील दुसऱ्या ओळींत मनुष्याच्या नियतकर्माचें रूप दर्शविलें—

'म्हणोनि त्यागें भोग घेई, कोणाचें धन नेघि तें ॥ १ ॥

हा येथें मनुष्यमात्राचा धर्म सांगितला. हा धर्म यमनियमात्मक आहे. मीमांसाशास्त्रानें यम हें 'व्रत' व नियम हा 'याग' म्हटला आहे. तथापि 'यम' हें 'व्रत' सामान्य नाहीं तर 'सार्वभौम महाव्रत' म्हणून योगशास्त्रानें प्रतिपादिलें आहे. सार्वभौम महाव्रत म्हणजे सर्वकाळीं सर्व मनुष्यमात्रांनीं पाळलें पाहिजे अशा स्वरूपाचें हें व्रत आहे. म्हणून च मनूनें म्हटलें आहे कीं एक वेळ नियम पाळला गेला नाहीं तरी चालेल पण यम हा निरपवाद पाळला गेला पाहिजे. याचें कारण उघड आहे. मनुष्य हा समाजशील प्राणी असल्याकारणानें समाजाचा व त्याचा अंगांगी संबंध आहे. त्यांत समाज हा अंगी व

मनुष्य अंग होय. अशा समाजाची धारणा मनुष्यानें दुसऱ्याचें धन घेण्याची इच्छा केली नाहीं तर च होते, एरवीं होत नाहीं. म्हणून 'कोणाचें धन नेघि तें' = त्या प्रकारचें म्हणजे बलात्कारानें मिळविण्याच्या पद्धतीचें कोणाचें धन घेऊं नकोस. हा समाजधारणेचा मनुष्यानें पाळावयाचा आद्य यम आहे, व अशा समाजांत मनुष्याची योग्य धारणा आहे. यम हा च मूळ न्याय. अशा न्यायावर समाजाची उभारणी होते व त्याकरितां राजदंड उत्पन्न होतो. म्हणून च यम हा राजाच्या कायदेशास्त्रांत येतो आणि तो पाळला गेला नाहीं तर त्याबद्दल तेथें शिक्षा सांगितली जाते. त्यायोगें मनुष्य हा स्वेच्छेनें नसला तरी भयानें यम पाळतो व समाजांत सुरक्षित राहतो. तथापि केवळ यमप्रतिपालनानें मनुष्याची पूर्णोन्नति होत नाहीं. यमानें तो पशुभावांतून मानवभावांत येतो इतकें च. त्यांत त्यानें पशुप्रमाणें दुसऱ्याचें धन बलात्कारानें बळकावून उपभोगावयाचें नाहीं, तर दुसऱ्याचें धन घेण्याची इच्छा न करतां आपण स्वतः आपल्या श्रमानें मिळवावयाचें व त्याचा यथेच्छ उपभोग घ्यावयाचा. तथापि येवढ्यानें त्याला जरी पशुभावांतून मानवभाव प्राप्त होत असला तरी त्याची पुढें उन्नति होण्यास म्हणजे देवभाव येण्यास त्याला आपल्या मिळकतींतून थोडा फार स्वेच्छापूर्वक त्याग करावा लागतो. हा त्याग आपल्यापेक्षां वरिष्ठाप्रीत्यर्थ अर्पणरूप व कनिष्ठाप्रीत्यर्थ दानरूप असतो. अशा दानकर्मांतील त्यागांत जो आनंद असतो तो उच्च स्वरूपाचा होय. तो च पुढें अंतिमस्थानीं ब्रह्मानंदाप्रत प्राप्त होतो. अर्थात येथें नियम घालून दिला कीं—'म्हणोनि त्यागें भोग घेईं'—रे मनुष्या, तूं स्वकष्टार्जित संपत्तीचा भोग घे पण त्यागपूर्वक घे. हा च यज्ञ. हा च वेदांचा धर्म. हा प्रवृत्तिरूप आणि निवृत्तिरूप असा द्विविध आहे. पण प्रवृत्ति आणि निवृत्ति हें द्वंद्व आहे व त्यायोगें त्या दोहोंचा परस्पर सापेक्ष

संबंध आहे. इतका कीं प्रवृत्तींत च निवृत्ति आणि निवृत्तींत च प्रवृत्ति दिसून येणार आहे. म्हणून येथें कोणी म्हणतात त्याप्रमाणें धर्म दोन वेगवेगळे स्वतंत्र नाहींत तर एक च यज्ञस्वरूप आहे. म्हणजे त्या यज्ञांत च एकत्र प्रवृत्ति आहे आणि निवृत्ति आहे. उदाहरणार्थ, 'कोणाचें धन नेधि तें' ही निवृत्ति; पण लागली च त्या निवृत्तीबरोबर स्वकष्टार्जित धनाचा उपभोग घे ही प्रवृत्ति. पुन्हा त्या उपभोगाबरोबर त्यांतील कांहीं अंशाचा त्याग कर—'त्यागें भोग घेई'—ही निवृत्ति. अशी ही प्रवृत्ति ही मागून आणि पुढून दोहींकडून निवृत्तीनें व्यापलेली आहे. एवंविध हा यज्ञधर्म मानवाचें एक च एक नियतकर्म होय. हें च गीतेनें यज्ञार्थ कर्म म्हटलें आहे व अशा कर्मापासून मानवाला कदापि बंधन घडत नाहीं तर तदितर कर्मापासून बंधन घडतें असें सांगितलें आहे. म्हणून आतां पुढील मंत्रांत अशा कर्मयोगी मानवाच्या यज्ञार्थ कर्माचें स्पष्टीकरण केलें आहे. तें येणेंप्रमाणें—

'करोनि कर्मे या लोकीं जग वर्षे शतावरी ।
असा तूं; अन्य ना होशीं; न कर्म लिपतें नरीं ॥ २ ॥'

अरे कर्मयोगी मानवा, तूं या कर्मलोकांत जन्माला आलेला आहेस. तुझें आयुर्मान शंभर वर्षांचें आहे. तेथपर्यंत तूं आपली जीवधारणा करण्याची इच्छा कर. पण ती कर्में करून च होय, कर्में टाकून नाहीं. कारण तूं निश्चयेंकरून कर्म करणारा आहेस. त्याहून निराळा म्हणजे कर्म टाकणारा नाहींस. तूं जीं आपलीं वर दर्शविल्याप्रमाणें यमनियमात्मक नियतकर्में म्हणजे यज्ञार्थ कर्में आचरशील तीं तुझ्या अंगाला किंचित् हि चिकटणार नाहींत म्हणजे तुला कांहीं बाधा करूं शकणार नाहींत. पण जर करितां ती कर्में तूं टाकशील तर मात्र आत्मघातकी ठरशील. त्याचा परिणाम काय होईल तो पुढील मंत्रांत पहा—

'असुर्यनाम ते लोक तमांधीं बुडती निकी ।
मृतोत्तरीं तेथ जाती जे कोणी आत्मघातकी ॥ ३ ॥'

असुर्य नामक जे लोक आहेत ते नक्की तमांधांत बुडलेले आहेत. हे लोक स्वर्गलोकांच्या अगदीं उलट होत. स्वर्ग हे तेजस्वी लोक आहेत. म्हणून तीं देवांचीं निवासस्थानें म्हटलीं आहेत. अशा लोकांत *नियतकर्में म्हणजे यज्ञार्थकर्में करून पुण्य संपादन करणारे लोक जातात* व तेथील सुखें भोगतात. अर्थात् तद्विरुद्ध असुर्य म्हणजे असुरांचे लोक हे साहजिक च तमांधकारानें व्यापलेले दुःखकारक लोक होत. त्यांत जे कोणी अकर्मांत शिरलेले म्हणजे कर्मत्याग केलेले व विकर्मांत गेलेले म्हणजे विपरीत कर्मांत गढलेले आत्मघातकी असतात ते मेल्यावर जाऊन पडतात व तेथील दुःखें भोगतात.

येथपर्यंत मानवाच्या यज्ञार्थकर्माचा विचार झाला. आतां पुढील दोन मंत्रांत ईशाच्या सर्वव्यापित्वाचें स्वरूप द्वंद्वांतील दोन दोन *कोटयांनीं दर्शविलें आहे. त्यावरून ईश हा चलाचल, दूरादूर,* अन्तर्बाह्य इत्यादि द्वंद्वांतील एकेका कोटीनें निर्देशिला जाण्यासारखा नाहीं तर दोन्ही दोन्ही कोटींना धरून निर्द्वंद्व आहे म्हणून अक्षरशः अनिर्देश्य आहे. म्हणून म्हटलें—

'चळेना जरी तें मना आवरेना
पुरोगामिना देव गांठूं शकेना ।
उभें धांवत्या अन्य कोणा हटेना
तयाठायिं वायू धरी आप नाना ॥ ४ ॥
चळतें जरि तरि अचल रहातें
दूर भासतें जवळचि दिसतें ।
अन्तर्यामीं सर्वांच्या तें
सकलां व्यापुनि बहि संचरतें ॥ ५ ॥'

तें स्वतः इतकें अचल आहे कीं किंचित् हि चळत नाहीं. तथापि त्याचा वेग इतका मोठा आहे कीं वायूपेक्षां जें चंचल मन त्या मनाला हि तें आवरत नाहीं. तें देवांना पितृस्थानीं असल्या-कारणानें देवांच्या इतकें पुढें गेलेलें आहे कीं गतीमध्यें देव त्याला गांठूं शकत नाहींत. पुन्हां तें स्तब्ध उभें दिसलें तरी इतर कोणा धांवणाराला हटत नाहीं. अशा त्या स्थितिमान ईशाच्या ठायीं मातरिश्वा नामक प्राणवायु हा नाना आपें म्हणजे गतिमान पदार्थ धारण करतो. अर्थात् हें संपूर्ण चैतन्ययुक्त जगत् त्याच्या करितां धारण केलें जातें. ४

एवंविध हें ईशरूप चळतें म्हणावें तरी अचल राहतें, दूर भासलें तरी समीप दिसतें; जरी तें सर्वांच्या अन्तर्यामीं भरलेलें असलें तरी जगांतील संपूर्ण पदार्थमात्रांना व्यापून बाहेर 'दहा अंगुळें' संचार करतें. ५

या प्रकारें हें ईशाचें द्वंद्वांना व्यापून द्वंद्वातीत निर्द्वंद्व स्वरूप वर्णिल्यानंतर जो 'योगयुक्तात्मा' ज्ञानी पुरुष आपल्या नियतकर्मानें या ईशस्वरूपाप्रत जाऊन पोंचतो त्याची स्थिति पुढील दोन मंत्रांत स्पष्ट करून दाखविली आहे.

'जो सर्व भूतमात्राला आपुल्या ठायिं पाहतो।
सर्वांठायीं आपणाला पाहुनी खेद टाकतो ॥ ६ ॥
ज्याचे ठायीं सर्व भूतें आत्मसदृश राहती।
तेथ कैचा मोह शोक ज्ञानी एकत्व पाहती ॥ ७ ॥'

जो ज्ञानी पुरुष जगांतील सर्व भूतमात्रांना आपल्या स्वतःच्या ठिकाणीं पाहतो व आपणा स्वतःला सर्वभूतमात्रांच्या ठिकाणीं पाहतो तो त्यायोगें सर्व खेद टाकून देतो, म्हणजे त्याच्या मनावर कोणत्या हि बऱ्यावाईट प्रसंगाचा कांहीं एक परिणाम होत नाहीं. ६. असा तो

ज्ञानी पुरुष कसा ? तर ज्याच्या ठिकाणीं सर्व भूतमात्रें आत्मसदृशत्वानें राहतात, म्हणजे जो सर्व भूतमात्रांकडे आपल्या स्वतःप्रमाणें पाहतो, त्यांच्यांत व आपल्यांत कांहीं भेद लेखीत नाहीं, जें सुखदुःख त्यांना तें च आपणाला अशा वृत्तीनें वागतो, अशा सर्व एकत्व पाहणाऱ्या त्या ज्ञानी पुरुषाच्या ठायीं मोह कोठला आणि शोक तरी कोठला? कारण मोह आणि शोक हे भेदांत उत्पन्न होतात. पण येथें भेद जाऊन अभेद उत्पन्न झाल्यानंतर त्या मोहशोकांना स्थान च उरणार नाहीं हें निर्विवाद आहे. ७

आतां यापुढें अशा कर्मयोगी ज्ञानी पुरुषाचा मागें वर्णिलेल्या द्वंद्वातीत ईशाशीं संबंध जोडून दाखविण्यांत तो हें ईशत्व प्राप्त करून घेऊन कांय साधतो तें पुढील मंत्रांत दर्शविलें आहे—

'जो शुभ्र कायव्रणस्नायुहीन
त्या शुद्ध निष्पाप ईशांत लीन ।
होई स्वयंभू परिभू सुचेता
साधी कवी शाश्वत सर्व अर्थां ॥ ८ ॥'

जो ज्ञानी पुरुष ईशस्वरूपांत पूर्णपणें लीन होतो तो सुचेता म्हणजे मनानें चिंतून उत्तम कर्म करणारा, कवी म्हणजे क्रान्तदर्शी सर्वज्ञ, स्वयंभू व परिभू म्हणजे त्या ईशाप्रमाणें च स्वयंसिद्ध व सर्वव्यापी होत्साता आपले सर्व पुरुषार्थ शाश्वत म्हणजे आपल्या शंभर वर्षांच्या आयुष्यमर्यादेपर्यंत उत्तम प्रकारें साधून घेतो. अर्थात् तो मध्यें च कोठें मरणाची इच्छा करून कर्मत्याग करीत नाहीं किंवा कर्मत्याग करून मुमूर्षू होत नाहीं. आतां तो ईश कसा ? तर शुभ्र म्हणजे सूर्यकिरणाप्रमाणें भास्वर शुक्र असा तेजस्वी; शरीरानें, व्रणानें व स्नायूंनें रहित म्हणजे ज्याला कसला च मानवाचा, पशूचा वा वनस्पतीचा आकार नाहीं असा निराकार; शुद्ध म्हणजे ज्याला कमली च

गुणरूपाची उपाधि नाहीं असा निर्गुण; व निष्पाप म्हणजे पापानें विद्ध न झालेला अतएव पापपुण्यादि द्वंद्वांच्या पलीकडे असा निर्द्वंद्व. ८

येथवर मंत्र आठ पर्यंत ईशावास्योपनिषदाचा पहिला भाग समाप्त झाला. या भागांत जीव, जगत् आणि ईश यांचे संबंध सांगितले व जीवाला त्याच्या आयुष्यभर नियतकर्म करण्यानें ईशत्व कसें प्राप्त होतें तें दर्शविलें. आतां पुढें सहा मंत्रांच्या दुसऱ्या भागांत दोन द्वंद्वें घेऊन त्यांतील प्रत्येक कोटीच्या सदसत्त्वाचा विचार केला आहे व त्याचा मनुष्याच्या मृतत्वामृतत्वाशीं संबंध जोडून दाखविला आहे. त्यांपैकीं पहिलें द्वंद्व विद्या विरुद्ध अविद्या व दुसरें संभूति विरुद्ध असंभूति हें आहे. त्यांत प्रथम असत्त्वरूपाची अविद्या आणि असत्त्वरूपाची विद्या यांचे परिणाम काय होतात ते दर्शविले आहेत. ते येणेंप्रमाणें—

‘तमांधकारीं ते जाती जे अविद्या उपासती।
त्याहून ते तमीं जाती जे विद्या मनिं मानिती॥ ९॥’

जे असत्त्वरूपाची अविद्या किंवा अज्ञान याची उपासना करतात म्हणजे त्या अज्ञानाचा अवलंब करतात किंवा त्याला चिकटून राहतात ते तमाच्या अंधकारांत जातात. परंतु जे असत्त्वरूपाची विद्या किंवा ज्ञान याचा मनापासून स्वीकार करतात ते त्याहून हि घोर अंधतमांत जातात. ९

विद्या म्हणजे ज्ञान व अविद्या म्हणजे विद्येचा अभाव किंवा अज्ञान. असें हें विद्याविद्यांचें किंवा ज्ञानाज्ञानांचें द्वंद्व केवळ मनुष्यमात्राच्या अनुषंगानें उपस्थित होणारें आहे. कारण मनुष्य हा च एक सृष्टींत विद्यावान् किंवा ज्ञानवान् होण्यास पात्र आहे. परंतु मनुष्य हा नीतिमान् प्राणी आहे कारण समाजशील आहे व समाज हा नीतिचें आश्रयस्थान आहे. म्हणून मनुष्याला लागू होणारें कोणतें हि द्वंद्व

साहजिक च नीतीच्या कक्षेंत येतें व त्यांतील प्रत्येक कोटी सत् आणि असत् अशी द्विप्रकारात्मक बनते. अर्थात् विद्या किंवा ज्ञान हें जसें सत् किंवा असत् म्हणजे चांगलें किंवा वाईट, योग्य किंवा अयोग्य होईल, त्या च प्रमाणें तिची विरुद्धप्रतिपक्षी अभावात्मक कोटी ही सुद्धां सत् किंवा असत् चांगली किंवा वाईट, योग्य किंवा अयोग्य ठरेल. या प्रकारें अविद्या किंवा अज्ञान हें जसें सत् स्वरूपाचें आहे तसें च असत् स्वरूपाचें हि आहे. सत्स्वरूपाचें अज्ञान हें जरी अज्ञान असलें तरी श्रद्धारहित नसतें तर श्रद्धायुक्त असतें. श्रद्धा ही मनाची भाविक वृत्ति आहे व ती ज्ञानप्राप्तीला कारणीभूत होणारी आहे. कारण 'श्रद्धावान् लभते ज्ञानम्' असें गीतेनें म्हटलें आहे. अर्थात् श्रद्धायुक्त अज्ञान हें शब्दप्रमाणाला मान देऊन म्हणजे आप्तवाक्य प्रमाण मानून त्या प्रमाणें चालतें. म्हणून अशा अज्ञानांत घडलेलें कर्म कर्त्याला किमपि बाधक होत नाहीं. अशा सत्स्वरूपाच्या अज्ञानाला अनुलक्षून च गीतेंत 'न बुद्धिभेदं जनयेदज्ञानां कर्मसंगिनाम्' असें वचन आहे. उदाहरणार्थ, 'स्वर्गकामो यजेत' किंवा 'अहरहः संध्या-मुपासीत' अशा प्रकारच्या वेदवाक्यांवर विश्वास ठेवून जो अज्ञ श्रद्धेनें संध्यादि यज्ञकर्में आचरतो तो ज्ञात्याप्रमाणें च त्यांचीं पूर्ण फलें प्राप्त करून घेतो. परंतु जो अज्ञ श्रद्धेपासून ढळतो तो 'अज्ञश्च अश्रद्दधानश्च संशयात्मा विनश्यति' या भगवदुक्तिनुसार निश्चयानें विनाशाप्रत जातो, म्हणजे येथें सदर मंत्रांत सांगितल्याप्रमाणें अंधतमांत बुडतो. तथापि अशा श्रद्धाहीन असत्–अज्ञानापेक्षां असत्–ज्ञान हें केव्हां हि अधिक वाईट असणार हें उघड आहे. कारण असत्–अज्ञान झालें तरी तें फार तर आपला आपण स्वतः एकट्याचा नाश करून घेईल पण असत्–ज्ञान हें दुष्ट ज्ञान आपल्या एकट्याचा च नाश करून राहणार नाहीं तर इतर कर्मसंगी अज्ञ जनांचा बुद्धिभेद करून व त्यांना आपल्या

नियतकर्मापासून बाहेर काढून त्यांचा म्हणजे पर्यायानें जगाचा नाश करील यांत शंका नाहीं. म्हणून अशा ज्ञानाची गति त्या अज्ञानाच्या गतीपेक्षां अधिक भयंकर असावी यांत नवल नाहीं. अर्थात् येथें यथार्थ म्हटलें कीं, असें ज्ञान अधिक घोरांधतमांत नेऊन टाकतें. अंधतम म्हणजे मागें तिसऱ्या मंत्रांत सांगितलेले असुर्य नामक लोक होत. अशा तमानें व्याप्त एकावर एक दुःखकारक लोकांत हे दोघे हि असत्स्वरूपाच्या विद्याविद्यांची उपासना करणारे आत्मघातकी मेल्यावर जाऊन पडतात.

आतां अशी असत्स्वरूपाची विद्या काय किंवा अविद्या काय त्यांची दुर्गति कोणा हि सामान्य माणसाला सुद्धां सहज कळण्यासारखी आहे. ती सांगण्याकरितां तेथें दुसरा कोणी शहाणा लागत नाहीं. म्हणून च कायदेशास्त्रांत असत्कर्माला जें देहदंडाचें वगैरे प्रायश्चित्त सांगितलेलें असतें त्याबद्दल कोणी कांहीं अज्ञानाची सबब पुढें केली तर चालत नाहीं. 'कायद्यांचें अज्ञान ही कायदा मोडण्यास योग्य सबब नाहीं' असा कायदेशास्त्राचा न्याय आहे. परंतु सत्कर्मांचें फल मात्र एकाएकीं कोणाला कळत नाहीं. तें सांगण्यास कोणीतरी चांगला चिकित्सापूर्वक जाणणारा शहाणा लागतो. उदाहरणार्थ, 'अहरहः संध्यामुपासीत' या विधिवाक्यानुसार संध्या करण्याचें फल सर्वांना च समजेल असें नाहीं. त्याकरितां कोणी चांगला ज्ञानी च सांगण्यास पाहिजे. म्हणून आतां पुढें जीं सत्स्वरूपाची विद्या व अविद्या यांचीं फलें सांगावयाचीं तीं कोणाच्या आधारावर तें प्रथम पुढील मंत्रांत स्पष्ट करून दाखविलें आहे—

'विद्येनें सांगती एक अविद्येनेंचि दुसरें ।
ऐकिलें बोल्लिलें आम्हां जें जें त्या जाणत्यावरें ॥ १० ॥'

विद्येनें मिळणारें फल एक आणि अविद्येनें मिळणारें त्याहून

निराळें एक असें जें ज्ञाते लोक सांगतात त्या ज्ञात्यांपासून च आम्हीं साक्षात् त्यांच्या तोंडचे शब्द ऐकून घेऊन ते येथें नमूद करीत आहों. १० तीं फळें कोणतीं ? तर—

'विद्या आणि अविद्या हें जो कोणी द्वंद्व जाणतो ।
अविद्येनें तरे मृत्यु विद्ययाऽमृत लाधतो ॥ ११ ॥

विद्या आणि अविद्या हें दोन विरुद्ध प्रतिपक्षीभाव धारण करणाऱ्या कोटींचें द्वंद्व आहे. द्वंद्वाच्या नियमाप्रमाणें त्यांतील दोन्ही कोटी निरपेक्षतः घेऊन पाहिलें तर त्यांचीं फळें समजणार नाहींत. तीं उभयतां दोन्ही एकदम घेऊन च पाहिलीं पाहिजेत. म्हणून येथें जें म्हटलें आहे कीं, जो कोणी त्या उभयतांचें स्वरूप द्वंद्वत्वानें एकदम पाहतो त्याला च अविद्येनें मृत्युचें तरण होऊन विद्येनें अमृताचा लाभ घडतो, तें अगदीं बरोबर आहे. ११

येथें अविद्येचें फल मृत्यूचें तरण व विद्येचें अमृतप्राप्ति असें सांगितलें आहे. अविद्या म्हणजे श्रद्धायुक्त अज्ञान होय. ही श्रद्धा अज्ञानाच्या योगें आंधळी असेल पण कर्मत्याग करणारी नाहीं, तर सर्वथा कर्मयोग आचरणारी आहे. म्हणून या श्रद्धेच्या जोरावर अज्ञाच्या हातून जें कर्म घडतें त्याचें फल हटकून त्याच्या पदरांत पडतें. हें फल मृत्यूचें तरण म्हटलें म्हणजे मेल्यावर असुर्यलोकांतील अंधतम नाहीं तर स्वर्गांतील दिव्य तेज आहे. वेदांनीं 'स्वर्गकामो यजेत' = स्वर्गाची इच्छा करणारानें यज्ञ करावा, असें विधान केलें आहे. हा यज्ञ ज्ञानानें काय किंवा अज्ञानानें काय कसा हि केला तरी त्याला स्वर्गप्राप्ति ही आहे च. स्वर्ग म्हणजे कांहीं विशिष्ट लोक च मानला पाहिजे असें नाहीं तर मीमांसकांनीं म्हटल्याप्रमाणें स्वर्ग म्हणजे 'प्रीति' होय;— 'स्वर्गो न देशविशेषः प्रीतिमत्स्वर्गः द्रव्यवाचकः।' इष्ट सुख ही च प्रीति, हा च स्वर्ग. आरिस्टॉटल्नें नीतिशास्त्राच्या आरंभीं मनुष्याचें

अंतिम सुख होय असें जें म्हटलें आहे तें या मीमांसकी न्यायानें अगदीं बरोबर आहे. येथें कर्ता, कर्म, हेतु, फल, साधन, साध्य हीं सहा कारकें घेऊन मीमांसेनें स्वर्गाचा पूर्ण विचार केला आहे. त्यांत स्वर्ग हा मुख्य आणि यागादि कर्में गौण ठरविलीं आहेत. स्वर्ग म्हणजे प्रीति किंवा सुख. अशा सुखाची सिद्धि हा च पुरुषार्थ. हा पुरुषार्थ कर्मत्यागानें सिद्ध होत नाहीं तर कर्माचरणानें होतो. मात्र तें कर्माचरण वेदांनीं सांगितल्याप्रमाणें धर्मरूप पाहिजे. तें शास्त्रशुद्ध असतें. तें च कर्तव्य ठरतें. बाकी लौकायतिक कर्में कर्तव्याच्या सदरांत येत नाहींत तर विकर्माच्या कोटींत पडतात. सारांश, अविद्येनें श्रद्धेच्या बळावर जें काय नियतकर्म घडतें त्याचें फल मृत्यूच्या तरणांत म्हणजे स्वर्गप्राप्तींत मिळतें हें खरें. तथापि तेथें 'क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशंति' या न्यायानें पुण्य संपल्यावर पुनः जन्ममृत्यूचा फेरा येतो. तो विद्येच्या योगें टळतो. कारण विद्येच्या योगानें जी अमरत्वाची प्राप्ति होते तींत पुढें मृत्यूचा संबंध रहात नाहीं. तथापि हा मृत्यु काय किंवा अमृत्यु काय दोन्ही एका द्वंद्वाच्या दोन सापेक्ष कोटी आहेत. खरें अमरत्व या दोहोंच्या पलीकडे आहे. तें निर्नाम असल्याकारणानें त्याला मृत्यु म्हणतां येणार नाहीं आणि अमृत हि म्हणतां येणार नाहीं असें तें निर्द्वंद्व आहे.

आतां मनुष्याचें अंतिम जरी 'स्वर्ग' म्हणजे प्रीति किंवा इष्ट सुख म्हटलें व तें कोणा हि अज्ञानी मनुष्याला सुद्धां केवळ श्रद्धेच्या बळावर कर्माचरण करण्यांत प्राप्त होतें असें मानलें तरी त्या सुखाची किंमत काय आहे हा प्रश्न शिलक राहतो च. कारण यापेक्षां विद्येनें म्हणजे ज्ञानानें मिळणाऱ्या अमरत्वाची योग्यता अधिक आहे यांत कांहीं संशय नाहीं. मग अशा अमरत्वाचा सुखाशीं कांहीं संबंध आहे कां? तर याचें उत्तर जसें आरिस्टॉटल्नें तसें च गीतेनें एक च दिलें

आहे. आरिस्टॉटलनें मनुष्याचें अंतिमसाध्य सुख आहे असें सांगून त्या सुखाचे दोन पर्याय दर्शविले आहेत— (१) इंद्रियजन्य (Irrational) सुख आणि. (२) बुद्धिजन्य (Rational) सुख, आणि बुद्धिजन्य सुख हें आत्यंतिक सुख ठरवून तें च मनुष्याचें परम अंतिम मानलें आहे; तर गीतेनें 'सुखमात्यंतिकं यत्तद्बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम्' अशी त्या आत्यंतिक सुखाची व्याख्या केली आहे. अर्थात यावरून मृत्यूच्या तरणांत अविद्येनें मिळणारें जें सुख तें शुद्ध ऐंद्रिय स्वरूपाचें असतें तर अमरत्वांतील सुख विद्येनें मिळत असल्याकारणानें बुद्धिग्राह्य आणि अतींद्रिय अशा आत्यंतिक कोटीपर्यंत जातें व तें च पुढें निर्द्वंद्वांतील ब्रह्मनिर्वाणाच्या परमानंदांत पर्यवसान पावतें ही गोष्ट उघड सिद्ध होते.

येथवर विद्या आणि अविद्या या द्वंद्वांतील दोन्ही कोटींच्या सदसद्रूपांतील परिणामफलें दर्शविलीं. आतां या च रीतीनें दुसरें संभूत्यसंभूतीचें द्वंद्व घेऊन त्यांतील दोन्ही कोटींच्या सदसद्रूपांचीं परिणामफलें विशद करून दाखवीत आहेत. विद्या व अविद्या हें द्वंद्व केवळ एकट्या मानवप्राण्याला च लागू आहे. पण संभूत्यसंभूतीचें द्वंद्व जगतांतील पदार्थमात्राला लागू आहे. तथापि येथें त्या द्वंद्वाचा मृतामृताच्या द्वंद्वाशीं संबंध जोडावयाचा असल्याकारणानें तें मानवाला च अनुलक्षून घेतलें आहे. म्हणून आतां येथें विद्याविद्येप्रमाणें च त्याचा त्यांतील दोन्ही कोटींच्या सदसद्रूपांतील परिणामफलांच्या दृष्टीनें तीन मंत्रांत उपन्यास केला आहे. परंतु विद्याविद्येच्या द्वंद्वांतील विद्या विरुद्ध अविद्या ही जोडी असद्रूपाच्या परिणामांत काय किंवा सद्रूपाच्या फलांत काय जशी एक च कायम राहिलेली दिसते तशी संभूत्यसंभूतीची जोडी दिसत नाहीं. तर तिच्या जागीं दुसऱ्या मंत्रांत संभव विरुद्ध असंभव ही जोडी येते व तिसऱ्या मंत्रांत संभूति विरुद्ध विनाश

ही येते. आतां यद्यपि या सर्व जोड्या वरवर पाहतां एकार्थाच्या दिसत असल्या तरी त्यांत सूक्ष्मार्थानें फरक आहे. आणि म्हणून असद्रूपांतील परिणाम दर्शवितांना जी जोडी घेतली ती सद्रूपांतील फलें दर्शवितांना न घेतां दुसरी घेण्यांत आली आहे, व मध्यंतरीं निराळी च तिसरी घेऊन ती ज्ञात्यांच्या तोंडीं बसविली आहे. त्यांतील मुख्य संभूत्य-संभूतीच्या जोडीला अनुलक्षून पहिला मंत्र येणेंप्रमाणें—

'तमांधकारीं ते जाती असंभूती उपासती ।
त्याहून ते तमीं जाती जे संभूति मनाविती ॥ १२ ॥

जे असंभूतीची उपासना करतात ते तमाच्या अंधकारांत जातात. पण जे संभूतीचा मनापासून स्वीकार करतात ते त्याहून घोर अंधतमांत जातात. १२

येथें असत्स्वरूपाची असंभूति आणि असत्स्वरूपाची संभूति हें युग्म घेतलें आहे आणि त्यांची उपासना करणारांची दुर्गति दर्शविली आहे. असंभूतीची गति जर अंधतमांत तर संभूतीची त्याहून घोर अंध-तमांत. संभूति शब्दाचा अर्थ संभवल्यानंतर होण्याची स्थिति. जन्म पावल्यानंतर जें होत राहणें ती संभूति (The state of becoming after coming into being). अशा संभूतीच्या होत राहण्यांत वृद्धि आणि विकास घडतो आणि ब्रह्माची सिद्धि होते. संभूतीच्या उलट जें न होत राहणें ती असंभूति. पहिली विद्याविद्यांची जोडी जर ज्ञाना-ज्ञानपर म्हटली तर संभूत्यसंभूतींची जोडी कर्माकर्मावर ठरते. जी अस-द्रूपी असंभूति ती अकर्मानें घडून येते तर असद्रूपी संभूति विकर्मानें घडते. म्हणून त्या दोहोंना सारखी च अंधतमाची स्थिति प्राप्त होते. तथापि त्यांत हि असद्रूपी असंभूतीची अकर्मपर स्थिति ही केवळ एकट्या व्यक्तीचा नाश करते तर असद्रूपी संभूति म्हणजे विकर्मपर

स्थिति ही व्यक्तीबरोबर समाजाचा नाश करते. म्हणून असंभूतीला जर तमांधकार तर संभूतीला त्याहून घोर तमांधकार.

हे असत्स्वरूपी संभूत्यसंभूतींचे दुर्गतींचे परिणाम सांगितल्या-नंतर आतां पुढें सत्स्वरूपी संभूतिविनाशांचीं फलें दर्शविण्यापूर्वी तीं ज्या ज्ञात्यांच्या तोंडून ऐकण्यांत आलीं त्यांनीं या दोन्ही युग्मांऐवजीं निराळें च संभवासंभवाचें युग्म घेतलें आणि त्यावरून त्यांचा विचार केला. म्हणून म्हटलें—

'संभवें सांगती एक असंभावें चि दुसरें।

ऐकिलें बोलिलें आम्हां जें जें त्या जाणत्यावरें ॥ १३ ॥

संभवाचें फल एक सांगतात, असंभवाचें दुसरें सांगतात. असें जें आम्हीं त्या थोर जाणत्या श्रेष्ठांनीं सांगितलेलें ऐकलें तें च तुम्हांस सांगत आहों. १३

येथें आम्ही तुम्हांला आमच्या पदरचें कांहीं सांगत नाहीं तर पूर्वींच्या ज्ञानी मुनींनीं जें जाणून सांगितलें व आम्हीं ऐकलें तें च यथा-श्रुत निवेदन करीत आहों असें म्हणून जें संभूत्यसंभूतीच्या जागीं निराळें संभवासंभवाचें युग्म घेतलें आणि पुढें साक्षात् फलें दर्शवितांना संभूतिविनाशाचें तिसरें युग्म घेतलें त्यांतील औचित्य त्या त्या शब्दांचे अर्थ पाहिले असतां तेव्हां च लक्षांत येणार आहे. 'संभव' म्हणजे जन्मास येणें (coming into being) व 'संभूति' म्हणजे जन्मास आल्यावर होत राहणें (becoming after coming into being). या प्रकारें अगोदर संभव नंतर संभूति, असा त्यांचा क्रम आहे. त्या च प्रमाणें 'असंभूति' म्हणजे होण्याची क्रिया स्तब्ध झाल्यानंतर जो मृत्यु किंवा विनाश त्याच्या मागून पुनः संभव किंवा असंभव शक्य आहे, अगोदर नाहीं. म्हणून च येथें संभूत्यसंभूतीच्या द्वंद्वाला मागूनपुढून व्यापून असणारें संभवासंभवाचें द्वंद्व घेतलें व त्यावरून त्या सत्स्वरूपी संभूत्य-

संभूतींचीं म्हणजे संभूतिविनाशांचीं फलें निदर्शित केलीं. तीं कोणतीं तें पुढील मंत्रांत सांगितलें आहे.

'संभूतीचें विनाशाचें जो कोणी द्वंद्व जाणतो ।
विनाशानें तरे मृत्यु संभूत्याऽमृत लाभतो ॥ १४ ॥'

संभूति आणि विनाश या उभय कोटींचें मिळून होणारें द्वंद्व जो कोणी जाणतो तो विनाशाच्या कोटीनें मृत्यूला तरून संभूतीच्या कोटीनें अमृताचा लाभ घेतो. १४

संभूति विरुद्ध असंभूति या मूलद्वंद्वाबद्दल आतां येथें संभूति विरुद्ध विनाश हें द्वंद्व घेतलें आणि त्यांतील दोन्ही कोटींचीं पृथक् फलें दर्शविलीं. तीं हीं कीं, विनाशानें मृत्यूला तरतां येतें व संभूतीनें अमृताची प्राप्ति होते. येथें आतां संभूतीला विरुद्ध असंभूति न घेतां विनाश घेण्याचें कारण उघड आहे. असंभूति दोन प्रकारची आहे—(१) विनाश न होतां अकमांत तशी च खिचपत राहणारी (life vegitating), आणि (२, विनाशांत नष्ट होणारी (life extinguished). येथें संभूत्यसंभूतींचा संबंध मृतत्वामृतत्वाशीं जोडावयाचा असल्याकारणानें साहजिक च असंभूतीचा दुसरा अर्थ विनाश घेतला. कारण विनाशांत च मृत्यूचें तरण आहे, नुसत्या अकमांत खिचपत राहणाऱ्या असंभूतींत नाहीं. ती असंभूतीची असदवस्था होईल. तिची गति वर बाराव्या मंत्रांत कथन केली आहे. अर्थात् विनाश ही असंभूतीची सदवस्था आहे. तेथें मृत्यु असल्याकारणानें एक तर त्या मृत्यूनंतर नवीन संभव म्हणजे जन्म आहे किंवा कायमचा असंभव म्हणजे जन्मराहित्य आहे. नवीन संभव झाला तर तो पुढील संभूतीच्या मार्गांत विद्येनें म्हणजे ज्ञानानें अमरत्वाप्रत नेऊं शकतो, व असंभव झाला तर तो जन्ममृत्यूच्या पार निर्द्वंद्वांतील परमामृताला जाऊन पोंचतो. प्रस्तुत स्थळीं द्वंद्वाचें स्वरूप दाखवावयाचें असल्याकारणानें

संभूति विरुद्ध विनाश ही जोडी घेतली व विनाशानें मृत्यूचें तरण आणि पुढील संभवांत वहून येणाऱ्या संभूतींत अमृताचा लाभ दर्शविला आहे तो यथायोग्य च आहे.

येथवर ईशावास्योपनिषदाचे दोन भाग समाप्त झाले. पहिल्या आठ मंत्रांच्या भागांत जीव, जगत् आणि ईश यांचे परस्परसंबंध दर्शवून मनुष्याच्या कर्माकर्माचा विचार केला. दुसऱ्या सहा मंत्रांच्या भागांत विद्याविद्या आणि संभूत्यसंभूति म्हणजे ज्ञानाज्ञान आणि कर्माकर्म हीं दोन द्वंद्वें घेऊन त्यावरून मानवाच्या मृतत्वामृतत्वाचा विचार झाला. या प्रकारें दोन भागांत मिळून आधिभौतिक आणि आध्यात्मिक विषय संपला. आतां शेवटीं तिसऱ्या भागांत त्या दोहोंचा आधिदैविकाशीं संबंध जोडण्यांत तीन विशिष्ट देवांप्रीत्यर्थ स्तवनात्मक आणि नमनात्मक असे चार मंत्र घेतले आहेत. हें मंत्रचतुष्टय बृहदारण्यकोपनिषदांत एका स्वतंत्र ब्राह्मणाध्यायांत आलें आहे. तें च येथें जसेंच्या तसें उद्धृत केलें आहे. त्यांतील तीन देव म्हणजे सूर्य, वायु आणि अग्नि हे होत. सदर ईशावास्योपनिषत् हें वाजसनेयी संहितेचा शेवटचा अध्याय आहे. वाजसनेयी संहिता ही शुक्लयजुर्वेदाची संहिता आहे. यजुर्वेद हा यज्ञांतील यजनकर्माचें तंत्र कथन करणारा आहे. यज्ञ हा ऋग्वेद, यजुर्वेद आणि सामवेद या त्रयीवर सिद्ध होणारा आहे. आणि ही त्रयी अनुक्रमें अग्नि, वायु आणि सूर्य या देवांपासून निघाली असें यजुर्वेदांतील सृष्टीच्या वर्णनांत म्हटलें आहे—" प्रजापतिर्वा इदमेक आसीत् । स तपोऽतप्यत । तस्मात्तपस्तेपानात् त्रयो देवा असृजन्त अग्निर्वायुरादित्यः । ते तपोऽतप्यन्त । तेभ्यस्तेपानेभ्यः त्रयो वेदा असृजन्त । अग्नेर्ऋग्वेदो वायोर्यजुर्वेद आदित्यात् सामवेदः॥" आतां या तीन देवांपैकीं प्रथमतः पूषन् नामक आदित्य किंवा सूर्यदेव

घेतला व त्याचे पुढील दोन मंत्रांत वर्णनात्मक स्तवन किंवा स्तवनात्मक वर्णन केलें तें येणेंप्रमाणें—

‘ सुवर्णाच्या सुपात्रानें सत्याचें मुख झांकलें ।
तें तूं मुक्त करी पूषा सत्यधर्मा दुरावलें ॥ १५ ॥ ’

हे पूषा, सोन्याच्या उत्तम झांकणानें सत्याचें मुख झांकून गेलें आहे आणि त्यायोगें तें खऱ्या धर्मापासून दूर झालें आहे किंवा माझ्यासारखे जे कोणी खऱ्या धर्माचें आचरण करणारे आहेत त्यांच्यापासून तें दुरावलें आहे; म्हणून तूं तें झांकण बाजूला सारून मुख मोकळें कर. १५

सूर्यः (सूः + यः = जो प्रसवतो आणि चालू लागतो) हें अव्यक्त परमेश्वराचें व्यक्त जगद्रूप होय. तो च अदितीचा म्हणजे जिला दिति किंवा बंधन नाहीं तिचा मुलगा म्हणून आदित्य. तो च सकल जगताचें पोषण करून त्याची वृद्धि करणारा पूषन्. असा पूषन् हा च वास्तविक सत्याच्या मुखावर सुवर्णाचें सुपात्र आहे. कारण तो जगताच्या गतिमत्त्वांत सिद्ध होणारा तेजाचा स्वामी आहे. त्याच्या योगानें साहजिक च सत्याचें म्हणजे ईशाचें मुख झांकून गेलें आहे. तें कोणा हि सत्यधर्मियाला दिसण्याकरितां त्या पूषानें च बाजूला होऊन मोकळें केलें तर होणार आहे, नाहीं तर नाहीं. म्हणून ही पूषाची प्रार्थना आहे. अशी प्रार्थना करून पुनः पुढील मंत्रांत त्याच्या तेजाची स्तुति करतात व त्या तेजांत च तो परमपुरुष कसा पाहतां येईल तें दर्शवितात.

‘ हे पूषा तूं एकगतिक । यम सूर्य प्रजापतिलेक ।
तुझे किरण पसर अनेक । वाढवी समूह तेजाचा ॥
जें तुझें रूप कल्याणतम । पाहीन तें मीं करून प्रणाम ।
जो हा दिसे पुरुषोत्तम । तो मी असे साच पैं ॥ १६ ॥ ’

हे पूषन् देवा, तूं ऋतसत्याच्या एका मार्गानें गमन करणारा ऋषि आहेस. तूं सर्वांना बंधनकारक यम आहेस. तूं सर्वांना जन्म देणारा सूर्य आहेस. तूं प्रजापतीचा पुत्र आहेस. तूं आपलें अनंत किरण बाहेर प्रसृत कर, आणि तेजाला आपल्या ठायीं खेंचून एकत्रित कर. तुझें जें अति कल्याणकारक रूप आहे तें मी तुला प्रणाम करून पाहीन. जो हा हा पुरुष दिसत आहे तो दुसरा कोणी नसून मी च आहे. १६

मूळ आत्म्यानें 'एकोऽहं बहु स्यां प्रजायेय' अशी कामना करून जी प्रजा निर्माण केली तींत तो साहजिक च प्रजापति झाला. अशा प्रजापतीचा प्रथम पुत्र सूर्य किंवा पूषन् होय. हा अति तेजस्वी देव आहे. याचे ठायीं दोन परस्परविरुद्ध शक्तींचें द्वंद्व आहे आणि त्यावर जगताची धारणा आहे. त्यांतील एक शक्ति केंद्रपरावर्ती (centrifugal) ही बाहेर लांबवर किरण पसरते व दुसरी केंद्राभिपाती (centripetal) ही बाहेरचें सर्व तेज आपल्या ठायीं एकत्रित करून घेते. अशा तेजाच्या समूहांत च देवाचा काय किंवा देवाधिदेवाचा काय निवास असतो. म्हणून हें तेज अति कल्याणकारक म्हटलें व तें पहावें अशी इच्छा प्रदर्शित केली. पुनः हें तेज पाहण्याचें माझ्या सारख्या तुझ्या भक्ताचे ठायीं सामर्थ्य आहे असें सांगितलें. कसें तर माझ्या उजव्या डोळ्यांत जो पुरुष आहे तो च त्या तेजांत तळपत आहे, आणि म्हणून तो व मी एक च आहे.

याप्रकारें सूर्याचें स्तवन झाल्यानंतर आतां पुढें वायुदेवाचें स्तवन करतात, व त्याबरोबर कर्मकर्त्याला कृतकर्माचें पुनः पुनः स्मरण करण्यास सांगतात.

'आतां वायु अनिल होवो । पुढें अमृताचें रूप पावो ।
शरीर हें भस्मांत जावो । यज्ञपुरुषाचें ॥

रे कर्मकर्त्या स्मर तूं कृताचें
स्मर क्रतूचें स्मर सुकृताचें ।
द्विवार केल्या स्मरण क्रतूचें
तें होय अंतीं सुफलीत साचें ॥ १७ ॥ '

हे वायुदेवा, तूं माझ्या शरीरांत अनिलाचें म्हणजे पंचप्राणांचें रूप धारण करणारा हो व हें शरीर शेवटपर्यंत चालव. इतकें च नाहीं तर पुढें हें मृत झाल्यानंतर तूं अमृताच्या रूपाला जाऊन पाव. कारण मी हा जो कर्मकर्ता यज्ञपुरुष आहे त्याचें शरीर मेल्यावर भस्मसात् होईल खरें पण प्राणरूप आत्मा अमरत्वाला जाऊन पोंचेल यांत शंका नाहीं. तथापि हें अमरत्व झालें तरी तें कर्मत्यागानें प्राप्त होणार नाहीं तर यज्ञार्थ कर्माचें सम्यगाचरण करण्यानें होईल. म्हणून हे कर्मकर्त्या, तूं आपल्या कृतकर्माचें स्मरण कर, केलेल्या उत्तम यज्ञकर्माचें स्मरण कर. असें केलेल्या यज्ञार्थ कर्माचें द्विवार स्मरण केल्यानें तुला कळेल कीं अंतीं तुला कोणतें फल मिळेल. सुकृताचें फल अमृतप्राप्ति हें निश्चित समज. १७

ही वायूची प्रार्थना झाल्यानंतर शेवटीं अग्नीचें प्रार्थनापूर्वक नमन करून उपनिषदाची परिसमाप्ति करतात. येथें एक असा प्रश्न उपस्थित होतो कीं हें यजुर्वेदीय उपनिषत् आहे आणि यजुर्वेदाचा अधिष्ठाता देव वायु आहे. शिवाय तिन्ही वेदांत ऋग्वेद हा अग्रेसर वेद आहे आणि त्याचा अधिष्ठाता देव अग्नि आहे. मग प्रस्तुत स्थळीं या दोन देवांपैकीं आरंभीं स्तवनार्थ कोणता हि एक न घेतां तिसरा च सामवेदाचा अधिष्ठाता सूर्य घेतला हें कसें ? तर, एकतर सूर्य हा स्वर्लोकाचा म्हणजे द्युलोकाचा अधिपति आहे, वायु हा भुवर्लोकाचा म्हणजे अंतरिक्षाचा अधिपति आहे, व अग्नि हा भूलोकाचा म्हणजे पृथ्वीचा अधिपति आहे. म्हणून ' भूर्भुवः स्वः ' या तीन व्याहृति ओळीनें वरून

खालीं घेतल्या त्या यथायोग्य च झाल्या. पुनः वेदत्रयीमध्यें औत्क्रांतिक दृष्ट्या ऋग्वेद हा अग्रजन्मा म्हणून वयानें ज्येष्ठ आहे पण सामवेद हा मागून जन्मल्याकारणानें गुणानें श्रेष्ठ आहे. म्हणून त्याला हा मान मिळणें उचित आहे. त्याचें श्रेष्ठत्व वेदांमध्यें च स्पष्टपणें दिग्दर्शित झालें आहे. अव्यक्त ब्रह्माचें व्यक्तरूप जेव्हां सूर्यत्वांत प्रकट होतें तेव्हां तो सूर्य पूर्वाण्हीं ऋग्वेदाबरोबर चालतो, मध्यान्हीं यजुर्वेदाबरोबर उभा राहतो, व अस्तमानीं सामवेदाबरोबर महीयत्वाला जातो 'सामवेदेनास्तमये महीयते।' ऋग्वेदापासून जगतांतील सर्व मूर्ति निर्माण होतात, यजुर्वेदापासून सर्व शाश्वत गति चालते, पण सामवेदापासून सर्व शश्वत तेज उदय पावतें–' सर्वं तेजः सामरूप्यं ह शश्वत्।' तसें च मानवी समाजांतील त्रैवर्णिकांत ऋग्वेदापासून वैश्यवर्णाची उत्पत्ति होते, यजुर्वेदापासून क्षत्रियवर्ण जन्मास येतो, पण ब्राह्मगवर्णाचा जन्म सामवेदापासून होतो–' सामवेदो ब्राह्मणानां प्रसूतिः।' या प्रकारें आध्यात्मिक दृष्ट्या सामवेदाचें महत्त्व वेदांनीं कथन केलें आहे आणि तें जाणून च भगवंतांनीं गीतेंत 'वेदानां सामवेदोऽस्मि' असें त्याला सर्व वेदांत अग्रस्थान दिलें आहे. या सर्व कारणांवरून येथें प्रथम जो सामवेदाचा अधिष्ठाता सूर्य घेतला, नंतर यजुर्वेदाचा वायु घेतला, आणि आतां शेवटीं ऋग्वेदाचा अग्नि घेऊन त्याचें नमनपूर्वक स्तवन करण्यांत येत आहे त्याचें रहस्य लक्षांत येतें. तें येणेंप्रमाणें—

अग्ने नेई सुमार्गानें आम्हासी तूं धनाप्रती
तूंचि देवा एकलाची जाणसी सकलाकृती।
आमुच्या त्या वक्र पापा टाकि मारोनि निर्भरें
तुला आम्हीं नमस्कारें प्रार्थितों बहुवार रे॥१८॥

हे अग्निदेवा, तूं आम्हांला चांगल्या मार्गानें धनप्राप्तीच्या स्थानाकडे ने. तूं जो 'जातवेदस्' म्हणजे सर्वज्ञ आहेस त्या तुला जगतांतील सर्व चांगल्यावाईट कर्मांचें ज्ञान आहे. आम्हांला वाईट मार्गांत ओढणारीं जीं नाना वांकडीं पापें आहेत तीं तूं पार झोडून मारून टाक. तुला आम्हीं पुष्कळ पुष्कळ नमस्कार करून तुझी प्रार्थना करीत आहों. १८

सदर ईशावास्योपनिषदांतील पहिल्या मंत्रांत 'म्हणोनि त्यागें भोग घेई कोणाचें धन नेघि तें' हा जो मानवमात्राला कर्माचा यम-नियमात्मक दंडक घालून दिला त्याला सर्वस्वी अनुसरून ही शेवटीं अग्नीची प्रार्थना आहे. सामान्य प्राणिधर्माप्रमाणें मनुष्याला स्वभावतः दुसऱ्याचें धन घ्यावयाचें व आपलें किंचित् सोडावयाचें नाहीं अशी इच्छा होत असते. हा च खरा असन्मार्ग होय. यांतून सन्मार्ग म्हणजे आपण दुसऱ्याचें कांहीं एक लुबाडून न घेतां उलट त्याला आपल्या धनांतून किंचिन्मात्र द्यावयाचें व बाकी आपण उपभोगावयाचें. अशा सन्मार्गांत नाना वक्रबुद्धि आणि नाना पापें दडून बसलेलीं असतात, आणि तीं सर्व त्या अग्निदेवाला समजतात. म्हणून येथें त्याला यथार्थ प्रार्थिलें कीं तूं आम्हांला द्रव्यप्राप्तीचा सन्मार्ग दाखव व त्याच्या आड येणारीं आमचीं वक्र पापें झोडपून नाहींशीं कर. तुला आम्हीं बहुवार नमस्कार करितों. इतका बहुवार कीं त्याला मर्यादा नाहीं. म्हणून वेदांत च म्हटलें—

'सकृत्ते अग्ने नमः । द्विस्ते नमः । त्रिस्ते नमः ।
चतुरस्ते नमः । पंचकृत्वस्ते नमः । दशकृत्वस्ते नमः ।
शतकृत्वस्ते नमः । आसहस्रकृत्वस्ते नमः ।
अपरिमितकृत्वस्ते नमः । नमस्ते अस्तु । मा मा हिंसीः ॥"

हे अग्ने, तुला एकवार नमस्कार असो, दोनवार असो, तीनवार चार वार–पांच वार–दहा वार–शंभर वार असो, हजारवारापर्यंत असो, परिमिति नाहीं इतका वेळ असो. तुला हा नमस्कार असो. तूं आमची हिंसा करूं नकोस. करूं नकोस.

असें हें वाजसनेयीसंहितेंतील उपनिषत् मराठी भाषांतरांत पूर्ण झालें.

'ईशाचें हें उपनिषत्सार । वाजसनेयसंहिताधार ।
सुगम मराठी भाषांतर । करी शंकर अत्यादरें ॥

शेवटीं पुनः शांति

'तें पूर्ण हें पूर्ण पूर्णातुनीं पूर्ण
उद्भे उंच घ्या मोजुनी सर्व पूर्ण ।
पूर्णातुनीं जें उणें होइ पूर्ण
उरें शेप तेंही भरें माप पूर्ण

ॐ शांतिः शांतिः शांतिः

परिशिष्ट २

ईशावास्योपनिषत्. त्याचें मूळ स्थान, त्याची रचना, त्याचा इतिहास, त्यावरील भाष्यें, टीका इत्यादि संबंधीं अवांतर माहिती.

ईशाध्याय, ईशोपनिषत, ईशावास्योपनिषत, किंवा नुसतें ईशावास्यम् अशीं या उपनिषद्वाला नांवें देण्यांत आलेलीं दृष्टीस पडतात.

या उपनिषदावर अनेक भाष्यें व टीका आहेत. त्यांपैकीं मुख्य मुख्य येणेंप्रमाणें :—

(१) शांकरभाष्य. परमहंस परिव्राजकाचार्य शंकराचार्यकृत. (२) त्यावर आनंदज्ञानकृत टीका. हीच आनंदगिरी टीका म्हणून प्रसिद्ध आहे. परमहंस परिव्राजकाचार्य. (३) वज्रटभट्टोपाध्यायात्मज उवटभट्टाचार्यविरचित माध्यंदिनशाखासंहिता मंत्रार्थप्रकाशभाष्य (संपूर्ण संहितेवर). (४) ब्रह्मानंदसरस्वतीकृत ईशावास्यरहस्य (श्लोकबद्ध, शांकरी अर्थ). (५) शंकरानंदकृत ईशावास्यदीपिका (शांकरी अर्थ). (६) रामचंद्रपंडितकृत ईशावास्यरहस्यविवृत्तिः (माध्यंदिन पाठ). (७) आनंदभट्टोपाध्यायकृत काण्ववेदमंत्रभाष्य (संपूर्ण संहितेवर). (८) अनंताचार्यकृत काण्वशाखीय संहिताभाष्य, इत्यादि. याशिवाय सायण आणि महिधर यांचीं भाष्यें आहेत तीं निराळीं च. शंकराचार्यांचा पाठ काण्व आहे.

वैशंपायनाचे शिष्य गुरूच्या आज्ञेनें त्याच्या पापाच्या उपशमनार्थ जे तप करण्याकरितां गेले त्यांना चरकाध्वर्यु असें म्हटलें आहे. त्यांचा वेद कृष्णयजुर्वेद होय. वैशंपायनाचा भाचा व शिष्य याज्ञवल्क्य यानें गुरूचा वेद ओकून टाकला तो ज्यांनीं तित्तिररूपानें स्वीकारला ती तैत्तिरीय शाखा, अशी कहाणी आहे. तिचा अर्थ इत-

का च कीं, याज्ञवल्क्यानें गुरूशीं भांडण झाल्यानंतर त्याच्यापासून पैदा केलेलें ज्ञान टाकून दिलें म्हणजे ते वेद जसेच्या तसे म्हणण्याचे सोडले व आपण स्वतः नवीन वेदरचना केली. जुने वेद तित्तिरनामक शिष्यांनीं जे परंपरेप्रमाणें राखले ती तैत्तिरीय शाखा झाली. याज्ञवल्क्यानें सूर्याची आराधना करून ही नवीन वेदरचना केली तो शुक्लयजुर्वेद बनला. सूर्य हा वेदांचा स्वामी म्हटला आहे,— "ऋग्भिः पूर्वाह्णे दिवि देव ईयते । यजुर्वेदे तिष्ठति मध्ये अह्नः । सामवेदेनास्तमये महीयते । वेदैरशून्यस्त्रिभिरेति सूर्यः ॥" याप्रमाणें सूर्य हा वेदाधिकारी असल्यामुळें याज्ञवल्क्यानें त्याला संतुष्ट केलें. त्या सूर्यानें वाजिरूप धारण करून त्याला वेद दिले. म्हणून या वेदाला वाजसनी अशी संज्ञा आहे. त्याची व्युत्पत्ति दोन प्रकारांनीं लागते-(१) वाज = किरण, व (२) वाज = वेग. म्हणून 'रविणा अश्वरूपेण वाजेभ्यः केसरेभ्यः वाजेन वेगेन वा संन्यस्ताः त्यक्ताः शाखा वाजसनीसंज्ञाः तासां ग्रहणात् वाजसनेयिनः ।' सूर्यानें अश्वरूप घ्यावें ही प्राचीन काळापासून चालत आलेली समजूत आहे हें येथें निराळें सांगावयास नको च. होलीरभाष्यामध्यें या शब्दाची निराळी उपपत्ति दिली आहे ती अशी—"वाज इत्यन्नस्य नामधेयम् । 'अन्नं वै वाज' इति श्रुतेः । वाजस्य सनिर्दानं यस्य महर्षेरस्ति सोऽयं वाजसनिः । तस्य पुत्रो वाजसनेयः । तस्य याज्ञवल्क्य इति नामधेयं । तेन याज्ञवल्क्येन तानि यजूंपि महर्षिभ्यः पंचदश समर्पितानि ॥"

या वाजसनेयी वेदाच्या पंधरा शाखा आहेत. कोणी म्हणतात सतरा आहेत. तथापि त्यांत संहिताभेद नाहीं, केवळ पाठभेद आहेत. ही शुक्लयजुःसंहिता कांडद्वयात्मक मानली जाते,— (१) कर्मकांड अध्याय १ ते ३९ पर्यंत; यांत 'ऋग्भिः स्तुवन्ति यजुर्भिर्यजन्ति' या न्यायानें दर्शपूर्णमासापासून अश्वमेधान्त यज्ञक्रिया सांगितली आहे.

व (२) ज्ञानकांड; यांत एक च अध्याय आहे तो ४० वा. त्याचा आरंभ 'ईशावास्यम्' या पदानें आहे म्हणून याला ईशाध्याय हें नांव पडलें आहे. यांत ज्ञान आहे म्हणून याला उपनिषत् ही संज्ञा प्राप्त झाली आहे. असा हा ईशोपनिषत् किंवा ईशावास्योपनिषत् याचा इतिहास आहे. हा अध्याय एका अनुवाकाचा आहे व त्यांत अठरा मंत्र आहेत.

सदर अध्यायाला धरून विचार करण्यासारखे जे अनेक मुद्दे उपस्थित होतात ते येणेंप्रमाणें :—

(१) शुक्लसंहितेंतील सदर शेवटच्या अध्यायाला उपनिषत् कां म्हटलें ? (२) सदर संहितेच्या उत्तरार्धांतील खिल प्रकरणांत हा अध्याय शेवटीं आहे म्हणून तें उपनिषत् होऊं शकेल काय ? (३) हा वेद याज्ञवल्क्यानें नवीन रचला असल्याकारणानें व त्याचा उपनिषदांतून जनकाबरोबर फार निकट संबंध दिसत असल्याकारणानें त्याच्या च योजनेनुसार हें उपनिषत् बनलें असेल काय? कां (४) याज्ञवल्क्याच्या नंतर कोणी या अध्यायाला उपनिषत् ठरविलें ? कारण (५) ३९ अध्यायापर्यंत कर्मकांड व हा एक च अध्याय ज्ञानकांड असें मानण्याचा प्राचीन काळापासून प्रचार आहे. (६) तथापि ऋग्वेदसंहितेंत हि अशीं कांहीं सूक्तें आहेत कीं जीं वर्णनपर, ज्ञानपर, तत्त्वज्ञानपर असूं शकतील व त्यांचा यज्ञीयकर्मांत विनियोग सांगितलेला नसेल. (७) सर्व मंत्रांचा कर्मामध्यें विनियोग सांगितला च पाहिजे असें नाहीं. ऋग्वेदांत असे कांहीं मंत्र आहेत कीं त्यांचा ब्राह्मणांत व सूत्रांत विनियोग सांगितलेला नाहीं. (८) सदर ईशाध्यायाचा जर कोठें कर्मांत विनियोग सांगितलेला नसेल तर त्याला एक कारण असें संभवतें कीं हा खिल प्रकरणांतील खिल अध्याय आहे. (९) शुक्लयजुर्वेदाची रचना इतर वेदांच्या मानानें मागची आहे. किंबहुना

शंकराचार्यांच्या पाठाशीं इतरांच्या पाठांची तुलना

शंकराचार्य व शंकरानंद, आनंदभट, अनंताचार्य इ०	उवटाचार्य व ब्रह्मानंद, रामचंद्र, महिधर इ०
काण्वपाठ	माध्यंदिनपाठ
मंत्र १—८	१—८
,, ९–११	१२–१४
,, १२–१४	९–११
,, १५	१७
,, १६	×
,, १७	१५
,, १८	१६
एकंदर मंत्र १८	एकंदर मंत्र १७

ईशावास्यासंबंधीं निरनिराळ्या शिक्षाग्रंथांतील वचनें

वासिष्ठी शिक्षा

चत्वारिंशत्तमेध्याये ईशावास्यमिति
चतुर्दशाग्रे नयेति च द्वे इति
सप्तदशर्चो वायुरनिलमिति द्वे यजुषी
ओमिति वा गायत्री क्रतो इति त्रीणि
यजूंपि हिरण्मयेन पात्रेणेति वा
खं ब्रह्मेति चत्वारिंशत्तमे यजूंपि सप्त
ऋग्यजुषोः संख्याविभागः।

या सर्वानुक्रमाप्रमाणें सदर ईशावास्याच्या ४० व्या अध्यायांत १७ ऋचा आणि ७ यजू आहेत म्हणून म्हटलें आहे. या संख्यांचा नीट उलगडा होत नाहीं.

पाराशरी शिक्षा

वायुः पंच भवेदर्द्धा अर्द्धे द्वे च हिरण्मये ।
ईशावास्यं तु मंत्रस्य शेषा द्वे द्वे प्रकीर्तिताः ॥

वायुरनिलाचीं पांच वाक्यें व हिरण्मयाचीं दोन मिळून ह्या सात यजू दिसतात.

माध्यंदिन शिक्षा

ईशावास्यमित्यत्रान्धन्तमोऽन्य–
देवासंभूतिमिलितास्त्रयोऽष्टेनय त्रयोदश ।

प्रातिशाख्यप्रदीपशिक्षा. यांतील वेदपरिभाषा शिक्षेप्रमाणें च आहे. यांत ईशावास्यांतील १४ ऋचांचें स्वरूप दर्शविलें आहे. 'ईशावास्यम्' या पाहिल्या ८ ऋचांचीं पदें १३२ व 'अन्धंतमः' या ६ ऋचांची पदें ७९ मिळून ऋचा १४ व पदें २११ सांगितलीं आहेत.

पूर्वीच्या कृष्णवेदांतून ठाकठिकीनें व व्यवस्थितरीतीनें याज्ञवल्क्यानें हा वेद तयार केला आहे. याज्ञवल्क्य हा मंत्रद्रष्टा नाहीं तर वेद-व्यासांप्रमाणें वेदाची व्यवस्था लावणारा आहे. त्यानें आपल्या मामाशीं जें भांडण केलें त्याचें पर्यवसान या वेदरचनेंत झालें. (१०) यद्यपि यांतील मंत्र व यजुस् पूर्वीचे च असले तरी त्यांवर थोडा संस्कार घडून ते यांत आले आहेत व या रीतीनें या खिल अध्यायाची संगति लागत आहे. (११) शुक्लयजुर्वेद हा कदाचित अथर्ववेदाच्या किंचित आधींचा, बरोबरीचा किंवा मागूनचा हि असण्याचा संभव आहे. (१२) शुक्लयजुर्वेदाचा शतपथब्राह्मण यांत जरी इतर ऐतरेय-तैत्तिरीयादि ब्राह्मणांप्रमाणें मुख्यतः यज्ञकर्म असलें तरी त्यांत अनेक पौराणिक कथा सरस मनोरंजक करून सांगण्याकडे कल आहे. (१३) अथर्ववेदाच्या गोपथब्राह्मणांत यज्ञकर्म नाहीं. त्यांत वैयक्तिक संसार, अभिचार आणि ब्रह्मविद्या आहे. (१४) अथर्ववेदाच्या गोपथब्राह्मणाबरोबर किंवा किंचित मागाहून इतर ब्राह्मणांतील आरण्यकांचा प्रसार झालेला आहे. त्यांत उपनिषदांची उत्पत्ति आहे. व अशा अनेक उपनिषदांमध्यें ईशावास्याची गणना आहे. कालाच्या दृष्टीनें जरी तें इतर उपनिषदांच्या बरोबरीचें मानलें तरी तो संहितेंतील एक भाग असल्यामुळें त्याची योग्यता मोठी आहे. (१५) सदर उपनिषदाच्या आद्यन्तीं जो शांतिमंत्र आहे तो त्याला उपनिषद्भाव प्राप्त झाल्यानंतर जोडला जाण्याचा संभव आहे. मूळ संहितेच्या अध्यायरूपांत त्याला ह्या शांतिमंत्राची गरज नव्हती. कारण हे सर्व शांतिपाठ औपनिषदिक आहेत, सांहितिक नाहींत. सदर शांति बृहदारण्यकोपनिषदांतून घेतलेला एक मंत्र आहे. (१६) सारांश, हें उपनिषद् एक तर संहितेचा अध्याय म्हणून व दुसरें उपनिषत म्हणून दोन दृष्टींनीं पाहणें योग्य आहे. संहितेच्या अध्यायांत त्याचे

स्वर व पदपाठ आहेत. त्यांत एकंदर १८ मंत्र असून त्यांपैकीं एक यजुस् आहे.

अशा ह्या एकंदर १६ मुद्यांपैकीं कांहीं विशेष महत्वाच्या मुद्यांचें थोडें फार विवरण प्रस्तुत भाष्यांत प्रसंगाप्रसंगानें होऊन गेलें आहे.

सूक्ताची फोड

मंत्र	ऋषि	देवता	छंद
१–३	दध्यंच	आत्मा	अनुष्टुभ्
४	,,	ब्रह्म	त्रिष्टुप्
५–७	,,	,,	अनुष्टुभ्
८	,,	,,	जगती
९–१४	,,	,,	अनुष्टुभ्
१५	,,	आदित्य	,,
१६	,,	सूर्य	त्रिष्टुप्
१७	,,	लिंगोक्त	यजुस्
१८	अगस्त्य	अग्नि	त्रिष्टुप्

अनंताचार्यांनीं मंत्र १६ व १७ यांचें जें स्पष्टीकरण केलें आहे त्यांत मंत्र १६ हा 'त्रिपदाऽन्त्यो द्वादशक इति वचनात्' उष्णिक् यजुस्, अंतावुष्णिक् असा सांगितला असून मंत्र १७ हा यजुस् आहे व त्याचा ऋषि ब्रह्मा, छंद गायत्री व देवता परमात्मा असें म्हटलें आहे.

परिशिष्ट ३

सदर भाष्यांत आलेल्या संदर्भानुसार वेदांतील कांहीं उल्लेख आणि अवतरणें व त्यांचे मराठी काव्यात्मक अनुवाद.

अघमर्पणसूक्त अथवा सृष्ट्युत्पत्तिसूक्त

ऋतं च सत्यं चाभीद्धात्तपसोऽध्यजायत ।
ततो रात्र्यजायत ततः समुद्रो अर्णवः ॥ १ ॥
समुद्रादर्णवादधि संवत्सरो अजायत ।
अहोरात्राणि व्यदधद्विश्वस्य मिषतो वशी ॥ २ ॥
सूर्याचन्द्रमसौ धाता यथापूर्वमकल्पयत् ।
दिवं च पृथिवीं चान्तरिक्षमथो स्वः ॥ ३ ॥

मराठी अनुवाद

ऋतसत्यांचें उंच उडालें द्वंद्व अभिद्धात् तपांतुनीं ।
रात्र जन्मली अर्णव समुद्र पुढतिं निघाला तयांतुनीं ॥ १ ॥
अर्णव समुद्र देतां जन्मा संवत्सर ये उदयाला
सकल प्राणि ज्या वश तो करतो धारण अह्नारात्रीला ॥ २ ॥
त्या धात्यानें पूर्विप्रमाणें सूर्यचंद्र जें विकल्पिले ।
स्वर्दिव पृथ्वी अंतरिक्ष मग तीन लोक त्यां अनुसरले ॥ ३ ॥
मधुच्छंदसुत ऋषि अघमर्षण तीन ऋचांचें सूक्त जगीं
छंद अनुष्टुभ् सृष्टिदेवता अघमर्षणिं तें कार्य करी ॥ ४ ॥

गृहस्थाश्रमीयाची दांपत्यभावांतील देवाला प्रार्थना

गार्हस्थ्यांतील अमृतत्व	मराठी अनुवाद
यन्मेरेतः प्रसिच्यते	जें मी केलें रेतासिंचन
यन्म आजायते पुनः ।	जें करि माझें पुनर्जनन ।
तेन माममृतं कुरु	त्यानें कर मज अमृतदान
तेन सुप्रजसं कुरु ॥	सुप्रजावर्धन करोनी ॥

सप्तव्याहृती आणि गायत्री सावित्री

सप्तव्याहृती—

" प्रणवस्य परब्रह्म ऋषिः परमात्मा देवता देवी गायत्री छंदः प्राणायामे विनियोगः । ॐभूर्भुवः स्वः महः जनः तपः सत्यं " ॥

मराठी अनुवाद

ऋषि प्रणवाचा ओंकाराचा परब्रह्म तो असे जरी ।
परमात्मा जी होइ देवता गायत्रीचा छंद धरी ॥
छंद देवी गायत्रीचा सहज मिळे ती ओंकारा ।
द्रष्टा विश्वामित्र तियेचा प्राणायामीं युक्त करा ।
तीन व्याहृती ' भूर्भुवःस्वर् ' त्यांत मिळवितां चार पुढें ।
' महर्जनस्तपसत्य ' अधिक मग सातांचा तो संच घडे ॥
त्या सातांतिल आद्यत्रयासह जपामाजि ये गायत्री ।
सवित्याचें करि स्वर्देवाचें शंसन म्हणुनी सावित्री ॥

गायत्री सावित्री—

ॐ भूर्भुवः स्वः
तत्सवितुर्वरेण्यं भर्गो देवस्य धीमहि ।
धियो यो नः प्रचोदयात् ॥ ७ ॥

मराठी अनुवाद—अभंग

तुमचें आमुचें सह हो अवन । घडावें भोजन तुम्हां सर्वें ॥ १ ॥
तुम्हीं आम्हीं दोघे सहवीर्य करूं । जग सर्व भरूं उत्साहानें ॥ २ ॥
तुम्हां सर्वें जाऊं तेजाच्या शिखरीं । अधीत वैखरी करूनियां ॥ ३ ॥
चातुर्वर्ण्याची ही एकच कामना । द्वेषाची भावना टाका दूरी ॥ ४ ॥
अवन शूद्राचें पोषण वैश्याचें । वीर्य राजन्याचें जगन्मान्य ॥ ५ ॥
ब्राह्मणाचें तेज अध्ययनमार्गी । चातुर्वर्ण्यालागीं तेंचि ब्रह्म ॥ ६ ॥

६. केन—छांदोग्य साम शान्ति

ॐ आप्यायन्तु ममांगानि वाक् प्राणश्चक्षुः श्रोत्रमथो वलमिन्द्रियाणिच।
सर्वाणि सर्वं ब्रह्मोपनिषदम् । माहं ब्रह्म निराकुर्याम् ।
मा मा ब्रह्म निराकरोत् । अनिराकरणमस्त्वनिराकरणमस्तु ।
तदात्मनि निरते य उपनिषत्सु धर्मास्ते मयि-सन्तु । ते मयि सन्तु ॥

ॐ शांतिः शांतिः शांतिः

मराठी अनुवाद—अभंग

वृद्धि पावो माझीं अंगें वाणी प्राण । वल डोळे कान इंद्रियें हीं ॥ १ ॥
दिसें जें जें सर्व उपनिषदांचें । सार तें विश्वाचें वीज ब्रह्म ॥ २ ॥
ब्रह्मापासून मी निराळें नसावें । निराळें न व्हावें ब्रह्म मशीं ॥ ३ ॥
एकत्रीकरण त्याचें माझें व्हावें । त्यानें न सोडावें मज कधीं ॥ ४ ॥
आत्म्याच्या ठायीं जो सदा मी निरत । येई मजप्रत ब्रह्मभाव ॥ ५ ॥
उपनिषदांचे जे जे धर्म कांहीं । ते ते माझ्या ठायीं सदा वसो ॥ ६ ॥
द्विवार सांगणें वेदांचें तुम्हासीं । त्रिवार शांतीसी धरा वाचें ॥ ७ ॥

ॐ शांतिः शांतिः शांतिः

परिशिष्ट ४

मीमांसकाची नवचर्पटपंजरी

उगाच सारा करिशि पसारा । व्यर्थ मानुनी सुख संसारा ।
धनसुतदारा कारागारा । उमजुनियां तूं करि सुविचारा ॥ १ ॥
क्षणांत होउनि जातिल चारा । कुठें पाहशिल रांडापोरां ।
करितिल सत्वरि मग पोबारा । कोणि न देइल तुजला थारा ॥२॥
जोंवरि नाहिं यमाचा वारा । तोंवरि तरिं करि सारावारा ।
कामादिक हे पडरि निवारा । तरी च करुणा जगदोद्धारा ॥३॥

ह्या परम नैराश्यवादी वेदान्ताला अनुसरून

" भज गोविंदं भज गोविंदं भज गोविंदं मूढमते
प्राप्ते संनिहिते मरणे न हि न हि रक्षति डुकृञ्करणे ॥ "

इत्यादिपूर्वक जी प्राचीन मुमुक्षु वा हुमूर्ष संन्याशाची चर्पटपंजरी आहे तिला अर्वाचीन ईशावास्योपनिषदाच्या वैदिक मार्गावरील जिजीविषु मीमांसकाचें परम आशावादी उत्तर—

" भज गोविंदं भज गोविंदं भज गोविंदं मूढमते ।
जें जें केलें गोविंदानें तें तूं करि या आनंदानें ॥ ध्रु० ॥
मृत्यु न चुकला कोणालाही यति वा याजक सम तो पाही ।
दारासुतधनडुकृञ्करण गोविंदानें केलें रक्षण ॥ १ ॥
संसाराला तो च निर्मितो लयकारकही तोच होतो ।
भोग-त्याग जो द्वंद्व जाणतो तोच त्याला उत्तम भजतो ॥ २ ॥
बालस्तावत खेळ खेळतो तरुणस्तावत तरुणिशिं रमतो ।
वृद्धस्तावत वंश रक्षितो इहजन्माचें सार्थक करितो ॥ ३ ॥
सुवर्णपात्रीं अन्न सेवितो वस्त्रालंकृति तनु भूषवितो ।
त्यागानें बहु भोग भोगतो ईशालागीं अभिमत होतो ॥ ४ ॥

मराठी अनुवाद

ओमित्येकाक्षर प्रणवाशीं भूर्भुवःस्वर् जोडोनी ।
जपारंभिं त्या तीन व्याहृती ध्याव्या उदका सोडोनी ॥
तें सवित्याचें स्वर्देवाचें वरेण्य भर्ग आम्हि ध्यायतों ।
धींना अमुच्या करीं चोदना प्रकृष्ट जो आम्हि उपासतों ॥
अन्यपाठ—स्वर्देवाचें=देवाजीचें. वरेण्यभर्ग=प्रखरतेज
धींना=मतिना. चोदना=प्रेरणा.

दशोपनिषदांतील निरनिराळ्या वेदांचे सहा शांतिमंत्र

१. ईश–बृहदारण्यक यजुर्वेद शान्ति

ॐ पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात्पूर्णमुदच्यते ।
पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते ॥

मराठी अनुवाद–श्लोक

तें पूर्ण हें पूर्ण पूर्णांतुनीं पूर्ण उडें उंच घ्या मोजुनी सर्व पूर्ण ।
पूर्णांतुनीं जें उणें होई पूर्ण उरें शेष तें हि भरें माप पूर्ण ॥

२. प्रश्न–मुंडक–मांडूक्य आथर्वण शान्ति

ॐ भद्रं कर्णेभिः श्रृणुयाम देवाः भद्रं पश्येमाक्षभिर्यजत्राः ।
स्थिरैरंगैस्तुष्टुवांसस्तनूभिः व्यशेम देवहितं यदायुः ॥

मराठी अनुवाद–श्लोक

सुशब्द ऐकोत हे कान देवा सुरम्य पाहोत हे नेत्र देवा ।
स्थिरांगदेहाकरवीं स्तवीतों देवें दिलें आयु पुरें वहातों ॥

३. एतरेय बहृच शान्ति

ॐ वाङ्मे मनसि प्रतिष्ठिता । मनो मे वाचि प्रतिष्ठितमाविरावीर्म एधि ॥ वेदस्य म आणीस्थः । श्रुतं मे मा प्रहासीरनेनाधीतेनाहोरात्रान्संदधामि । ऋतं वदिष्यामि । सत्यं वदिष्यामि । तन्मामवतु । तद्वक्तारमवतु । अवतु मामवतु वक्तारमवतु वक्तारम् ॥

मराठी अनुवाद–अभंग

माझि वाणि माझ्या मनीं स्थित राहो । मन ठाव घेवों वाणीमाजीं॥१॥
प्रकट ब्रह्माचें प्रकट स्वरूप । येउनी समीप बैसों माझ्या ॥ २ ॥
मन वाणी दोन्ही घेउनी सांगाती । वेदांसी आणीती मजकडे ॥ ३ ॥
जावों न सोडोनी कानीं आयकीलें । मनीं अभ्यासिलें अहर्नीशें ॥ ४ ॥
ऋत मी बोलेन सत्य आचरीन । तें माझें रक्षण करों सदा ॥ ५ ॥
सदा करों माझें वक्त्याचें रक्षण । वक्त्याचें रक्षण करों सदा ॥६ ॥
सांगतसे वेद् द्विवार आम्हांसी । त्रिवार शांतीसी बोलां वाचे ॥ ७ ॥

४. तैत्तिरीय याजुप शान्ति

ॐ शं नो मित्रः शं वरुणः । शं नो भवत्वर्यमा । शं न इन्द्रो बृहस्पतिः । शं नो विष्णुरुरुक्रमः । नमो ब्रह्मणे । नमस्ते वायो । त्वमेव प्रत्यक्षं ब्रह्मासि । त्वामेव प्रत्यक्षं ब्रह्म वदिष्यामि । ऋतं वदिष्यामि । सत्यं वदिष्यामि । तन्मामवतु । तद्वक्तारमवतु । अवतुमाम् । अवतुवक्तारम् ॥

मराठी अनुवाद–अभंग

मित्रदेव येई वरुण देव येवो । कल्याणाचा दावो ठाव आम्हां ॥ १ ॥
पितर अर्यमा इन्द्रबृहस्पती । शुभ आम्हांप्रती होवो सदा ॥ २ ॥
विष्णूचा विक्रम व्यापी त्रिभूवन । आमुचें कल्याण त्याचे हातीं ॥ ३ ॥
ब्रह्मा नमस्कार वायो नमस्कार । ब्रह्माचा आकार तूंचि देवा ॥ ४ ॥
तुजवांचोनिया प्रतीक ब्रह्माचें । म्हणवीन कैचें दुजें कोणा ॥ ५ ॥
ऋत मी बोलेन सत्य न सोडीन । तें माझें अवन वक्त्याचें हि ॥६ ॥
माझें करो आणि वक्त्याचें अवन । शान्तीचें वचन वाचें बोला ॥७ ॥

५. काठक याजुप शान्ति

ॐ सह नाववतु । सह नौ भुनक्तु । सह वीर्यं करवावहै ।
तेजस्विनावधीतमस्तु । मा विद्विषावहै ॥

त्रैवर्णीतरिं जन्म पावला तीन ऋणांनीं बांधुनि गेला ।
ऋणांतुनि जो मुक्त न झाला मोक्षाचें त्या नांव कशाला ॥ ५ ॥
ब्रह्मचर्यें ऋषिवर्यांचें यजनक्रियेनें सुर्देवांचें ।
प्रजा निर्मुनी शुभपितरांचें फिटें ऋणत्रय गार्हस्थ्याचें ॥ ६ ॥
मीमांसेचा स्वर्ग सुखाचा मार्ग सोडुनी संन्याशाचा ।
पथ सेवी जो अंधतमाचा भीषण मृत्यु नैराश्याचा ॥ ७ ॥
'का ते कांता कस्ते पुत्रः संसारोयमतीव विचित्रः'
संन्यासी जे बोल बोलला एकचि उत्तर देतों त्याला ॥ ८ ॥
हा मम पुत्रचि ही मम कांता संसारहि हा बहुसुखदाता ।
व्यर्थ निंदुनी जिव शिणवीतां स्वर्गाचें सुख हातीं येतां ॥ ९ ॥
दुःख सोसुनी सुख सेवावें द्वंद्वाचा हा नियम न ठावें ।
म्हणोनि ऐसें विफल बोलतां संसाराचा ठाव न घेतां ॥ १० ॥
मरणाचें कां भय दाखवितां पुत्राठायीं अमरचि होतां ।
मोक्षापायीं उगीच मरतां मोक्ष असे जरि तुमच्या हातां ॥ ११ ॥
गर्भांतुनि जरि जन्म पावला त्याचि न लवही स्मृति कोणाला ।
कल्पकतेनें खेळ मांडला दुःखाचा जणुं डोंगर रचला ॥ १२ ॥
आत्म्याचा जो प्रवेश होई विद्दतीद्वारें जन्मा येई ।
वेदान्ताचें हें तों सार कुकल्पनेचा करि परिहार ॥ १३ ॥
वेद बोलले जें जें कांहीं गोविंदानें दिधली ग्वाही ।
मोक्षापेक्षां वैकुंठाची गोविंदाच्या आस मनाची ॥ १४ ॥
यज्ञ करावा स्वर्गासाठीं पेठ वैकुंठाची मोठी ।
वेदें सांगितला जो स्वर्ग तोच वैकुंठाचा मार्ग ॥ १५ ॥
भगवद्गीता व्यर्थ घोकितां गोविंदाचें कार्य न करितां ।
गोविंदाला जशि कर्माची आवड तैशी नच पठणाची ॥ १६ ॥
भज गोविंदं भज गोविंदं गोविंदं भज मूढमते ।
जें जें केलें गोविंदानें तें तें करि तूं आनंदानें ॥ १७ ॥

सूचिपत्र

[पांडुरंग रामचंद्र ढमढेरे M. A. कृत]

ह्

क्ष्

ज्ञ

शुद्धिपत्र

[काना, मात्रा, रेफ, अनुस्वारादींच्या:च असें गळल्याच्या सहज समजण्यासारख्या चुका येथें दिल्या नाहींत. त्या शुद्ध करून घ्याव्या.]

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
५	९	Beconing	Becoming
११	२१	परमावधी	परमावधी
१४	११	शद्द	शब्द
२५	९	गनिशास्रांत	गणितशास्रांत
३७	अंक समीकर-णांतील दुसरें	•÷•=•	•÷•= अनिर्णीत (Indeterminate)
४१	२४	सांख्यशात्र	सांख्यशास्त्र
४५	१३	Dimentions	Dimensions
१०५	१	आनंप्रदाची	आनंदाची
११९	२२	आत्मदेहाच्या	आत्मज्ञानाच्या
१४१	२३	आत्म्यादृतर्के	आत्म्याइतर्के
१५५	१६	एका ओत एक स्वयंभु	एका ओत एक ही स्वयंभु
१५६	२१	जो महेश्वर किंवा प्रकृति	जो महेश्वर त्याला मायिन म्हटलें आहे व या प्रकारें माया आनि महेश्वर किंवा प्रकृति इ०
२३५	२४	साकार आहेत	ते साकार आहेत.
२४६	१४।१५	रपमात्म्याला	परमात्म्याला
२७७	२०।२१	चित्तवृतिविरोधानें	चित्तवृत्तिनिरोधानें
२८६	९	दोहोत्क्रमणाचे	देहोत्क्रमणाचे
३२०	९	पहिने	पहिले
३६९	४	ळकावर्णे	बळकावणें
३८७	११	सनुष्य	मनुष्य
४१०	१२	पितृयाण	पितृयाण
४१३	१४	असुर्याः	असुर्याः
५२९	२५	शास्त्रज्ञ	शास्त्रज्ञ
५३२	२४	सद्दष्टा	सद्द्रष्टा
५५८	१५	वेदा तपरंपरेनें	वेदान्त परंपरेनें
६२७	८	फोढे	फोड
६२७	१०	जाणता	जाणतो
६३६	१०	कामादादि	कामादि